LỜI DẪN

Thiền tông Việt Nam luôn là mạch sống tuôn chảy trong lòng Phật giáo và dân tộc suốt từ thế kỷ thứ VI đến nay. Có lúc mạnh mẽ tuôn tràn giữa ngàn hoa đô hội, có lúc len lỏi âm thầm trong núi sâu rừng thẳm, ung dung thoát tục, khuất tịch tiêu sái. Tuy nhiên, mạch sống thiền xưa nay vẫn như vậy, không đến không đi, là dòng sinh mệnh muôn thuở của những bậc thức tâm đạt bổn.

Hòa thượng tôn sư thượng Thanh hạ Từ khi mới vào đạo cho đến hôm nay đã lấy thiền làm mạng sống, nuôi dưỡng công phu qua những giai đoạn hành thiền nghiêm cẩn. Cuối cùng ngài thấu tỏ được lời Phật ý Tổ bằng chính sự nỗ lực không ngừng. Dòng thiền Việt Nam sau gần bảy trăm năm đi vào quên lãng, đã được Hòa thượng thắp sáng trở lại. Ngài nói:

"Thiền tông là cốt tủy của Phật giáo. Bởi vì muốn chỉ chân lý hiện hữu nơi con người, song ngại người ta khinh thường và dễ quên, nên kinh điển Đại thừa nói bằng cách diễn giảng những hình ảnh thâm sâu khó hiểu, còn thiền sư dùng thuật xuất quỷ nhập thần khiến người ta mờ mịt không có lối vào. Nếu ai tháo gỡ được cây chốt bí mật ấy, tự nhiên thấy nó chân thật bình dị vô cùng. Chừng đó mới thấy Kinh và Thiền không có hai lối. Tuy nhiên Thiền tông luôn luôn tuyên bố Giáo ngoại biệt truyền, cốt dẫn hành giả thấy đến nơi sống chân thật, không mắc kẹt trên văn tự ngữ ngôn, không chết chìm trong suy tư lý luận. Nếu Thiền tông khác với kinh Phật tức không phải đạo Phật rồi. Chính vì lẽ đó, Thiền và Kinh luôn song hành để đưa hành giả đến nơi rốt ráo chân thật."

Những năm theo học tại Phật học đường Nam Việt chùa Ấn Quang, Hòa thượng là người siêng năng cần mẫn toàn tâm duyệt tạng. Tuy nhiên chỉ thú kinh điển Đại thừa đối với ngài lúc bấy giờ thật xa xôi diệu vợi. Về sau, nhân duyên được một Phật tử cúng dường Đại tạng, Hòa thượng xem đây là linh hồn của ngài trên khắp mọi nẻo đường tu học cũng như hành đạo. Khi về Phương Bối am, đây là thời gian tốt nhất để ngài vừa tu thiền vừa nghiên cứu kinh điển và dịch thuật. Giáo nghĩa Đại thừa và Thiền tông dần dần sáng tỏ. Các tác phẩm, dịch phẩm của Hòa thượng ra đời như: Tham Thiền Yếu Chỉ, Tọa Thiền Dụng Tâm Ký, Tọa Thiền Tam-muội v.v... đã mở đầu cho sự nghiệp văn học thiền của ngài.

Rời Phương Bối về Huệ Nghiêm, Hòa thượng tiếp tục con đường hoằng pháp lợi sanh và luôn giữ hoài bão tu thiền mãnh liệt. Đến năm 1966, Hòa thượng về Núi Lớn - Vũng Tàu, dựng Pháp Lạc thất chuyên tâm tu thiền. Đại duyên đại chí khởi phát, cánh cửa Không mở toang, con đường thiền rực sáng, toàn bộ giáo nghĩa Thiền tông hoát nhiên thông thống. Hòa thượng thống khoái chống gậy xuống núi, dựng pháp tràng lập tông chỉ, tiếp tăng độ chúng.

Thiền viện Chơn Không ra đời. Con đường thiền giáo đồng hành được Hòa thượng mở ra hướng dẫn cho tăng ni Phật tử hữu duyên. Vừa hành thiền, vừa dịch thuật, vừa giảng dạy, ngài đã thật sự làm sống dậy dòng thiền Việt Nam vào cuối thế kỷ XX. Nhiều tác phẩm, dịch phẩm thiền tiếp tục xuất hiện như: Xuân Trong Cửa Thiền, Bát-nhã Tâm Kinh, Nguồn Thiền, Luận Tối Thượng Thừa, Thiền Căn Bản, Thiền Đốn Ngộ, Sử 33 Vị Tổ Ấn Hoa, Thiền Sư Trung Hoa, Bích Nham Lục v.v... lần lượt ra đời, đáp ứng nhu cầu tu thiền của tăng ni Phật tử ngày càng đông.

Năm 1974, thiền viện Thường Chiếu ra đời, Thiền tông Việt Nam bước sang một bước ngoặt mới. Tu học và lao động trở thành phương châm sống của thiền sinh. Tuy khó khăn kham khổ mà thầy trò vẫn tươi vui, tin tưởng. Cuộc sống được khai hoang từ những mảnh đất khô cằn vụn vỡ. Đó chính là sức sống thiền, tuôn chảy từ trong nguồn tâm sâu thẳm của sự tỉnh thức an nhiên. Pháp hóa của Hòa thượng cứ thế lan tỏa vào đời,

Thường Chiếu trở thành tổ đình truyền bá Thiền tông Việt Nam. Cuối đông 1991 Hòa thượng cho ra đời tác phẩm Thiền Tông Việt Nam Cuối Thế Kỷ XX, nói lên con đường tu tập của dòng thiền Chơn Không - Thường Chiếu. Kinh sách của Hòa thượng đã trở thành cẩm nang cho hành giả tu thiền Việt Nam: Nguồn An Lạc, Hoa Vô Ưu, Quy Sơn Cảnh Sách, Bát Đại Nhân Giác, Thập Nhị Môn Luận, Kim Cang, Viên Giác, Pháp Hoa, Pháp Bảo Đàn, Lăng-già, Trung Quán, Thiền Sư Việt Nam v.v... đã được tăng ni Phật tử đọc tụng hành trì dưới sự giảng giải cặn kẽ của Hòa thượng.

Năm 1993, thiền viện Trúc Lâm ra đời, đây là đỉnh cao của hành trình khôi phục dòng thiền nước Việt. Thiền tông Việt Nam phát triển rực rỡ. Lần đầu tiên trong lịch sử Phật giáo Việt Nam, tất cả các nghi thức tụng niệm và hành lễ đều được Việt hóa hoàn toàn tại thiền viện Trúc Lâm, cũng như các thiền viện trực thuộc dòng thiền của Hòa thượng. Những tác phẩm ra đời tại thiền viện Trúc Lâm như: Phụng Hoàng Cảnh Sách, Tiến Thẳng Vào Thiền Tông, Khóa Hư Lục, Tham Đồ Hiển Quyết và Thi Tụng Các Thiền Sư Đời Lý, Mười Bức Tranh Chăn Trâu, Thiền Tông Bản Hạnh, Kiến Tánh Thành Phật, Thánh Đăng Lục, Tam Tổ Trúc Lâm v.v... Có thể nói sự nghiệp hoằng pháp lợi sinh và sự nghiệp văn học thiền của Hòa thượng đã cống hiến cho Phật giáo Việt Nam một kho tàng trí tuệ quý báu vô lượng.

Năm 1997, Ban Văn Hóa Thường Chiếu ra đời dưới sự chủ trì của ngài. Tăng ni hàng môn hạ vâng theo sự

chỉ giáo của Hòa thượng ân sư, cùng nhau biên tập lại toàn bộ tác phẩm, dịch phẩm của ngài trong suốt những chặng đường hoằng truyền chánh pháp mà Hòa thượng đã tâm tâm niệm niệm vì đạo pháp vì chúng sanh. Sự nghiệp văn học của ngài được gầy dựng từ khi còn là tăng sĩ trẻ cho đến những năm gần cuối đời thật không gì có thể sánh nổi. Bởi vì ở đó là kho tàng vô giá của trí tuệ và công phu, những kinh nghiệm tu tập quý báu của một bậc thầy lớn, một thiền sư, một chân tăng thật tu thật ngộ.

Không kể đến những công trình dịch thuật, sáng tác, thi kệ về thiền tông, không kể đến những tác phẩm giảng giải thâm thúy bình dị, không kể đến những năm tháng miệt mài bên những trang giáo án dành cho tăng ni tứ chúng... Sáng giá nhất là toàn bộ cuộc đời tu tập và hành đạo của ngài. Đây mới chính là tác phẩm vô giá trong sự nghiệp văn học thiền của Hòa thượng. Văn là người. Mượn đầu bút xoay chuyển dòng nghiệp thức muôn đời, giúp chúng sanh chuyển mê khai ngộ, mang hạnh nguyện tự lợi lợi tha đi vào đời, cho nên toàn bộ tác phẩm của Hòa thượng cũng chính là con người của ngài. Một ngôi sao sáng trong văn học thiền Việt Nam cuối thế kỷ XX, đầu thế kỷ XXI. Ở đó ánh lên những chất vị cao đẹp tinh khiết mà đậm đà dễ gần dễ đến của một thiền sư Việt Nam: chân chất, bình dị, trí tuệ và tròn đầy bi mẫn.

Có thể nói sự nghiệp văn học thiền của Hòa thượng đã đóng góp cho nền văn học Phật giáo Việt Nam nói chung và nền văn học Thiền tông Việt Nam nói riêng

một kho báu trí tuệ và kinh nghiệm tu tập vô cùng quý giá. Tăng ni Phật tử Việt Nam không thể nào nói hết lòng cảm kích tri ân đối với ngài. Thông qua kinh sách và băng giảng của Hòa thượng, người sau có thể lần mò theo dấu vết người trước, nhận được nguồn sống tâm linh của một bậc chân tăng, một thiền sư Việt Nam vào thế kỷ XXI. Từ đó noi theo tu tập ngõ hầu thành tựu sự nghiệp giác ngộ giải thoát cho chính mình.

Bên cạnh con đường thực chứng tâm linh, hoằng pháp và văn hóa là sự nghiệp độ sanh sáng chói nhất của Hòa thượng. Đây là niềm vinh hạnh và là tấm gương sáng cho tăng ni Phật tử Việt Nam. Muốn giữ gìn và rộng truyền công đức của ngài, quả là một việc làm quá sức đối với hàng đệ tử thô tâm thiển trí. Song không thể để cho pháp bảo vô giá và một đời giáo hóa của thầy tổ bị mai một, chúng tôi đã chẳng ngại tài hèn sức mọn, công phu kém cỏi, cùng nhau tận tâm tận lực biên tập và hệ thống lại toàn bộ kinh sách của Hòa thượng ân sư. Hy vọng bộ Thanh Từ Toàn Tập tái bản lần này sẽ đầy đủ và hoàn chỉnh hơn bộ Thanh Từ Toàn Tập đầu tiên đã ra mắt độc giả vào năm 2002.

Việc làm này nếu không có sự gia trì của Tam bảo, sự chỉ đạo của Hòa thượng ân sư, sự nhất tâm hòa hợp của chư huynh đệ, sự phát tâm hỷ cúng tài lực của mười phương tín thí, có lẽ Phật sự này khó có thể thành tựu. Tất cả đều vì xiển dương chánh pháp, xiển dương Thiền tông Việt Nam, vì hết lòng tưởng nhớ công ơn giáo dưỡng của thầy tổ, mà hướng tâm về pháp bảo, mong phần nào

đền đáp thâm ân rộng sâu của Ân sư, thực hiện hoài bão của thầy tổ, tự giác giác tha, giác hạnh viên mãn.

Công đức có được chúng tôi xin dâng lên cúng dường Hòa thượng ân sư, nguyện ngài sống lâu nơi đời, là nơi nương tựa tâm linh cho tăng ni tứ chúng trên con đường tu học cho tới ngày viên mãn. Đồng nguyện hồi hướng về pháp giới chúng sanh chuyển mê khai ngộ, tịnh hóa thân tâm, mỗi mỗi đều được hàm triêm lợi lạc.

Chúng con xin thành tâm đê đầu đảnh lễ sám hối Thầy, vì những lỗi lầm sai sót trong khi chấp bút biên tập lại kinh sách và băng giảng của Thầy, vì sự hạn chế về trí tuệ cũng như công phu tu tập của chúng đệ tử. Chúng con cùng nguyện theo chân Thầy học đạo cho tới ngày thành tựu giác ngộ viên mãn mới thôi.

Xin được cảm kích tri ân các pháp hữu hoan hỷ chỉ bảo cho những sai sót khó tránh khỏi của bộ sách. Sau cùng xin cảm niệm công đức tất cả quý Phật tử gần xa đã tùy tâm ủng hộ cho Phật sự in ấn bộ Thanh Từ Toàn Tập được thành tựu viên mãn.

Thiền viện Thường Chiếu, ngày 12-12-2012

TM. BAN VĂN HÓA THƯỜNG CHIẾU

THÍCH NHẬT QUANG

PHÀM LỆ

Những quy ước sau đây được sử dụng thống nhất trong bộ sách.

I. <u>Cách viết hoa, gạch nối từ:</u>

1. Danh từ riêng (nhân, vật, địa danh)

a. *Từ Hán Việt, từ thuần Việt:* viết hoa toàn bộ.

Thí dụ: - tổ sư Linh Hựu, vua Trần Nhân Tông,
- kinh Diệu Pháp Liên Hoa,
- thành Vương Xá, tỉnh Đồng Nai v.v...

* Trường hợp cụm danh từ dài thì viết hoa chữ đầu các nhóm nhỏ.

Thí dụ: - sách Vài nét chính trong Luân lý Phật giáo, Ban Từ thiện Xã hội v.v...

b. Từ phiên âm tiếng Phạn, Pāli: viết hoa chữ đầu và dùng gạch nối.

Thí dụ: - Phật Thích-ca-mâu-ni (Śākyamuni),
- kinh Thủ-lăng-nghiêm (Śūraṅgama),
- thành Xá-vệ (Śṛāvāsti) v.v...

2. Quả vị, giai cấp

a. Từ Hán Việt: viết hoa chữ đầu.

Thí dụ: Duyên giác, Tăng lữ v.v...

b. Từ phiên âm tiếng Phạn, Pāli: viết hoa chữ đầu và dùng gạch nối.

Thí dụ: Tu-đà-hoàn (Sotapatti),
Sát-đế-lợi (Śastriya) v.v...

3. Thuật ngữ Phật học

a. Các thuật ngữ Phật học thông thường

- Từ Hán Việt, thuần Việt: viết thường.

Thí dụ: tam độc, sáu trần, mười hai nhân duyên...

- Từ được phiên âm tiếng Phạn, Pāli: viết thường và dùng gạch nối.

Thí dụ: ba-la-mật (pāramitā), già-lam (saṃgharāma)...

b. Thuật ngữ Phật học nhấn mạnh

- Từ Hán Việt, thuần Việt: viết hoa chữ đầu.

Thí dụ: Tam bảo, Năm thiền phái v.v...

- Từ được phiên âm tiếng Phạn, Pāli: viết hoa chữ đầu và dùng gạch nối.

Thí dụ: Bát-nhã (Prajñā), Niết-bàn (Nirvāṇa) v.v...

4. Các từ chỉ danh phẩm, chức vị v.v... viết thường.

Thí dụ: tổ sư, thiền sư, đại sư, hòa thượng,
trưởng giả, bậc, đấng, đức v.v...

* Trường hợp làm đại danh từ thì viết hoa chữ đầu.

Thí dụ: Khi <u>thiền sư</u> Hy Thiên ở chỗ <u>tổ</u> Huệ Năng, nghe Lục Tổ sắp tịch, <u>Sư</u> hỏi <u>Tổ</u>:

- Sau khi <u>Hòa thượng</u> viên tịch, con phải nương ai?

5. Danh từ chỉ các loài, phương hướng v.v... viết thường.

Thí dụ: - hương chiên-đàn (candāna),
- chư thiên, dạ-xoa (yakṣa),
- phía bắc, hướng đông nam v.v...

* Trường hợp trở thành danh từ riêng thì viết hoa.
Thí dụ: chợ Đông, cửa Bắc, Tây đường v.v...

II. <u>Các từ có cách viết, âm đọc khác nhau được sử dụng như sau:</u>

Sử dụng	Không sử dụng
Thanh văn, cứu cánh, chánh pháp, sanh diệt, kiến tánh, tánh tình, lãnh vực v.v...	*Thinh văn, cứu kính, chính pháp, sinh diệt, kiến tính, tính tình, lĩnh vực v.v...*
Chính trị, hưng thịnh, sinh hoạt v.v...	*Chánh trị, hưng thạnh, sanh hoạt v.v...*
Bản lai, chân không, chân thật, nhân gian v.v...	*Bổn lai, chơn không, chơn thật, nhơn gian v.v...*
Gửi thư, cấp bậc, giật mình, thật tình, sai bảo, thật tướng v.v...	*Gởi thơ, cấp bực, giựt mình, thiệt tình, sai biểu, thực tướng v.v...*
Nương tựa, làm giùm, giấu giếm, trí tuệ v.v...	*Nương dựa, làm dùm, dấu diếm, trí huệ v.v...*
Hy sinh, kỷ yếu, chân lý, mỹ thuật, quy y v.v...	*Hi sinh, kỉ yếu, chân lí, mĩ thuật, qui y v.v...*

* Ngoại lệ các từ đã thành tên riêng thì giữ nguyên.
Thí dụ: tổ sư Huệ Năng, thiền viện Chơn Không v.v...

Ban Văn Hóa Thường Chiếu

TRUNG LUẬN

GIẢNG GIẢI

TRUNG LUẬN

- **Bồ-tát Long Thọ** *tạo*

- **Bồ-tát Thanh Mục** *giải thích*

- **Tam tạng pháp sư Cưu-ma-la-thập**
dịch Phạn - Hán
- **Hòa thượng Thích Thanh Từ** *dịch - giảng*

MỞ ĐẦU

Quyển luận này tên là Trung Luận, nếu nói đủ là Trung Quán Luận. Tại sao gọi là Trung Quán Luận? Trung là giữa, quán là xem xét, Trung Quán Luận tức là bộ luận dùng trí quán sát đúng lý trung đạo.

Lý trung đạo trong nhà Phật có hai tầng lớp:

Một là trung đạo của hàng Nhị thừa. Sau khi thành đạo, đức Phật đi giáo hóa trong nhân gian, ngài thường phê phán thời bấy giờ có những người tu phóng túng, hướng về ngũ dục rồi thụ hưởng, đắm trước; Phật gọi đó là hạng người đuổi theo dục lạc. Lại có hạng người tu khác xoay qua khổ hạnh, hành hạ thân xác, như nằm trần trụi ngoài trời hoặc ăn uống những thức ăn như trấu cám v.v... Như vậy họ tự đày đọa thân xác khổ sở mà không tỉnh giác, Phật gọi đó là hạnh ngu si. Vì thế đức Phật chủ trương thuyết Bát thánh đạo, tức là lấy bát thánh đạo làm nền tảng tu hành, thoát khỏi hai bên:

một bên đuổi theo tham dục và một bên hành hạ thân xác. Thí dụ như về y phục, người thế gian có thể có năm hoặc mười bộ; còn trong đạo, đức Phật chỉ cho ba y chứ không được dùng nhiều. Thế là ở giữa, không phải trần trụi, cũng không phải quá nhiều. Về phần ăn uống, người thế gian ăn uống vô chừng, còn người tu khổ hạnh ăn rất ít, hoặc ăn mè, ăn bắp... đói khát khổ sở. Trong khi ấy đức Phật cho Tỳ-kheo dùng ngọ là bữa ăn chính, không phải nhịn ăn, cũng không phải ăn nhiều. Như thế lý trung đạo trong nhà Phật được dùng trong cuộc sống từ ăn đến mặc, đến cả việc tu cũng vậy, không cho lệch bên này hoặc bên kia. Trung đạo của Nhị thừa là thoát ra khỏi hai điều chấp nê: đuổi theo ngũ dục và hành khổ hạnh.

Hai là trung đạo theo lý Bát-nhã. Theo tinh thần Bát-nhã, những sự vật ở trên thế gian này đều do nhân duyên mà có, đều do nhân duyên mà sanh, vì do nhân duyên sanh nên không có thật thể cố định, muôn pháp hiện có chỉ là giả tướng giả danh. Như vậy nhìn bằng trí Bát-nhã các pháp thật có hay không? Vì duyên hợp như huyễn, nó có chỉ là giả tướng giả danh, cho nên không kẹt bên có. Vì duyên hợp như huyễn, giả tướng giả danh chứ không phải là không, cho nên không kẹt bên không. Không kẹt bên có, không kẹt bên không thì chúng ta ở chỗ nào? Thấy các pháp không thật có cũng không thật không vì do nhân duyên sanh. Do nhân duyên sanh nên không có thật thể cố định. Đó là tướng trung đạo. Vì thế, trong quyển Trung Luận, sau này ngài Thiên Thai Trí Giả đại sư có phân biệt bài kệ Nhân Duyên Sanh:

Chư pháp tùng duyên sanh,
Ngã thuyết tức thị Không,
Diệc danh vi Giả danh,
Diệc danh Trung đạo nghĩa.

Các pháp do nhân duyên sanh nên Phật nói là Không, tức là không có thật thể, không có cố định. Không thật thể, không cố định mà có, đây là chỉ có giả tướng giả danh. Thấy được giả tướng giả danh không có thật thể là cái thấy trung đạo, là nghĩa trung đạo, tức là đệ nhất nghĩa đế. Như thế chữ trung đạo này chỉ lý thật đi thẳng vào đệ nhất nghĩa đế, chứ không phải trung đạo đối đãi ở khoảng giữa, một bên theo dục lạc, một bên theo khổ hạnh. Thế nên người thấy được lý thật của các pháp là người giác, là người trí tuệ, vượt khỏi mê lầm ở hai bên. Đó là nghĩa trung đạo của bộ Trung Luận này.

Cần giải thích thêm để rõ nghĩa lý Không. Trong đạo Phật có chia ra ba cái Không:

1. Phân tích tức Không.
2. Quán tưởng Không.
3. Đương thể tức Không hay Đương xứ tức Không.

Phân tích tức Không là Không mà không phải không. Tại sao? Thí dụ: Đứng về mặt vật chất, các sự vật được phân tích, chia chẻ ra từ thô lần lần đến tế, cho đến không còn phân tích được, người ta cho đó là đơn vị cuối cùng. Rồi từ đơn vị cuối cùng đó hợp lại thành muôn sự muôn vật. Như vậy tức là có chứ chẳng phải không.

Đứng về mặt thời gian cũng vậy, thời gian được phân chia từ năm đến tháng v.v... cho đến một giây, một tích tắc đồng hồ rồi cuối cùng là một sát-na. Sát-na là thời gian ngắn nhất không còn phân tích được nữa, cuối cùng không còn phân tích được tức là có. Thế nên tuy nói không mà rốt cuộc lại là có. Đó là thuyết Nhất thiết hữu bộ trong phái Thượng Tọa Bộ. Nếu phân tích để thành không thì cái không ấy có hai lỗi: một là sự vật bị phá hoại để thành không và hai là tuy nói không mà cuối cùng lại là có.

Quán tưởng Không tức là quán tưởng tất cả các pháp ở giữa cõi này đều rỗng không, thí dụ như tu quán về *Không vô biên xứ*. Người tu ngồi quán tưởng tất cả sự vật trước mắt và chung quanh mình đều trống hết. Thí dụ như bàn ghế trong một căn phòng, quán tưởng đến không còn thấy một sự vật nào ở trước mắt nữa, đó là thành công trong phạm vi một căn phòng. Rồi lần lần quán tưởng cả một khu vực, cả làng xóm đều không hết, cho đến khi nhắm mắt mở mắt đều thấy không, đó là thành công trong một phạm vi rộng lớn khá hơn. Và đến bao giờ thấy không còn chỗ nào là có hết, tất cả đều rỗng không, gọi đó là *Không vô biên xứ*. Như thế cái Không đó do quán tưởng mà thành không, nó chỉ không với mình, còn người khác vẫn thấy có. Như vậy cái Không đó chỉ là không trên tưởng tượng chứ không có thật.

Đương xứ tức Không tức là cái không của Bát-nhã. Thí dụ, ngay cái bàn này, không phân tích chi hết mà biết nó là nhân duyên sanh. Do nhân duyên sanh

nên nó không có thật thể, không có cố định, gọi là không tự tánh. Các pháp do nhân duyên sanh đều không tự tánh, không cần phân tích mà ngay nơi đây biết là không tự tánh. Nhìn cái bàn, cái nhà... tất cả sự vật, đều biết không tự tánh. Ngay nơi cái có biết không tự tánh, chứ không phải phân tích, không phải phá hoại nó, cũng không phải tưởng tượng. Thế nên thấy Không đó là thấy bằng trí tuệ: ngay nơi sự vật mà biết lý Không của nó. Đây là cái Không đạt lý, cái Không thấu lý. Đương xứ tức Không là lẽ thật của cuộc đời, thấy Không đó là thấy được lẽ thật của muôn pháp, cho nên nói là đệ nhất nghĩa đế. Đương xứ tức Không còn gọi là Tất cánh Không, tức là tất cả đều không, không tự tánh chứ không phải là không ngơ. Dù chỉ một hạt bụi tí ti không phân tích được cũng không tự tánh. Tất cả thời gian không gian, sự vật đều không tự tánh nên gọi là Tất cánh Không, đó là hoàn toàn không, chứ không phải không có cái thô mà lại có cái tế.

Hiểu như vậy chúng ta mới thấy lý Bát-nhã rất thiết yếu, rõ ràng, cụ thể chứ không phải là chuyện mơ màng tưởng tượng. Học lý Bát-nhã chúng ta thấy được lẽ thật của muôn pháp, đó là học để tỉnh giác. Cũng thế, học Trung Quán Luận là học để tỉnh giác, chứ không phải học để lý luận suông.

TRUNG LUẬN GIẢNG GIẢI

Quyển 1

I- PHẨM PHÁ NHÂN DUYÊN

Chánh văn:

Chẳng sanh cũng chẳng diệt,
Chẳng thường cũng chẳng đoạn,
Chẳng một cũng chẳng khác,
Chẳng lại cũng chẳng ra.
Hay nói nhân duyên ấy,
Khéo diệt các hý luận,
Con cúi đầu lễ Phật,
Bậc nhất trong các thuyết.

Hỏi: Cớ sao tạo Luận này?

Đáp: Có người nói vạn vật từ trời Đại Tự Tại sanh, có người nói từ trời Vi-nữu sanh, có người nói

do hòa hợp sanh, có người nói từ thời sanh, có người nói từ thế tánh sanh, có người nói từ biến hóa sanh, có người nói từ tự nhiên sanh, có người nói từ vi trần sanh. Bởi có những lầm lẫn như thế nên rơi vào các tà kiến vô nhân, tà nhân, đoạn thường v.v... các thuyết nói về ngã, ngã sở, không biết được chánh pháp.

Phật muốn đoạn những tà kiến như thế khiến họ biết được Phật pháp. Trước trong pháp Thanh văn, Phật nói mười hai nhân duyên; lại vì người đã tu hành có đại tâm, kham thọ thâm pháp, dùng pháp Đại thừa nói tướng nhân duyên, gọi là tất cả pháp chẳng sanh chẳng diệt, chẳng một chẳng khác v.v... cứu cánh không, không thể có. Như trong Bát-nhã ba-la-mật nói: "Phật bảo ngài Tu-bồ-đề: Bồ-tát khi ngồi ở đạo tràng quán mười hai nhân duyên như hư không, không thể cùng tận". Sau khi Phật diệt độ, sau khoảng năm trăm năm, trong thời tượng pháp, con người căn cơ lần lần ngu độn, chấp sâu các pháp, tìm tướng quyết định của mười hai nhân duyên, năm ấm, mười hai nhập, mười tám giới v.v... không biết được ý của Phật. Chỉ đắm trước trên văn tự, nghe trong pháp Đại thừa nói Cứu cánh không, không biết do nhân duyên gì mà nói không, liền sanh kiến giải nghi ngờ. Nếu hoàn toàn không thì làm sao phân biệt có tội phước báo ứng v.v...? Như thế thì không có thế đế và đệ nhất nghĩa đế, chấp lấy tướng không mà khởi tham trước, đối trong cứu cánh không sanh các thứ lỗi lầm.

Bồ-tát Long Thọ vì những điều ấy mà tạo ra bộ Trung Luận này.

Chẳng sanh cũng chẳng diệt,
Chẳng thường cũng chẳng đoạn,
Chẳng một cũng chẳng khác,
Chẳng lại cũng chẳng ra.
Hay nói nhân duyên ấy,
Khéo diệt các hý luận,
Con cúi đầu lễ Phật,
Bậc nhất trong các thuyết.

Dùng hai bài kệ này tán thán Phật xong tức đã lược nói đệ nhất nghĩa.

Hỏi: Các pháp thì vô lượng, cớ sao chỉ dùng tám việc này để phá?

Đáp: Các pháp tuy vô lượng nhưng lược nói tám việc ắt là tổng phá tất cả pháp. Chẳng sanh nghĩa là Luận sư dùng các thứ để nói tướng sanh. Hoặc nói nhân quả là một, hoặc nói nhân quả là khác; hoặc nói trong nhân trước có quả, hoặc nói trong nhân trước không quả; hoặc nói tự thể sanh, hoặc nói tha sanh, hoặc nói cộng sanh; hoặc nói có sanh, hoặc nói không sanh. Như thế các thứ nói về tướng sanh đều không đúng. Việc này sau sẽ nói rộng. Tướng sanh quyết định không thể được cho nên chẳng sanh. Chẳng diệt là nếu không sanh làm sao được có diệt. Do không sanh không diệt nên sáu việc khác cũng không.

<u>Hỏi</u>: Chẳng sanh chẳng diệt đã tổng phá tất cả pháp, cớ sao lại nói sáu việc nữa?

<u>Đáp</u>: Vì thành cái nghĩa chẳng sanh chẳng diệt. Có người không nhận chẳng sanh chẳng diệt mà lại tin chẳng thường chẳng đoạn. Nhưng nếu tìm sâu trong chẳng thường chẳng đoạn tức là chẳng sanh chẳng diệt. Vì cớ sao? Pháp nếu thật có thì không nên không, mà trước có nay không, ấy tức là đoạn. Nếu trước có tự tánh, ấy tức là thường. Thế nên nói chẳng thường chẳng đoạn tức là vào nghĩa chẳng sanh chẳng diệt.

Có người tuy nghe bốn thứ phá các pháp, vẫn dùng bốn môn làm thành các pháp, ấy cũng không đúng. Nếu một thì không có duyên, nếu khác thì không có tương tục. Sau sẽ dùng các thứ phá. Thế nên lại nói chẳng một chẳng khác.

Có người tuy nghe sáu thứ phá các pháp mà vẫn dùng sự lai xuất để thành các pháp. Lai là nói các pháp từ Tự Tại thiên, thế tánh, vi trần v.v... đến. Xuất là trở về nơi bản xứ.

Lại nữa vạn vật không sanh. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy hạt lúa ban đầu không sanh. Vì cớ sao? Vì lìa hạt lúa ban đầu, hạt lúa ngày nay không thể được. Nếu lìa hạt lúa ban đầu mà có hạt lúa ngày nay thì nên có sanh, mà thật không phải vậy, thế nên chẳng sanh.

<u>Hỏi</u>: Nếu chẳng sanh thì nên diệt?

***Đáp**: Chẳng diệt. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy hạt lúa ban đầu không diệt. Nếu diệt thì nay không nên có hạt lúa mà thật có hạt lúa, thế nên chẳng diệt.*

***Hỏi**: Nếu chẳng diệt thì nên thường?*

***Đáp**: Chẳng thường. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật chẳng thường, như khi mầm lúa nảy lên thì hạt giống bị biến hoại, thế nên chẳng thường.*

***Hỏi**: Nếu không thường thì nên đoạn?*

***Đáp**: Không đoạn. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật không đoạn, như từ hạt lúa nảy mầm, thế nên không đoạn. Nếu đoạn thì không nên tương tục.*

***Hỏi**: Nếu như vậy thì vạn vật là một?*

***Đáp**: Chẳng phải một. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật không phải một. Như hạt lúa không làm mầm, mầm không làm hạt lúa. Nếu hạt lúa làm mầm, mầm làm hạt lúa thì nên là một, mà thật không phải vậy, thế nên chẳng phải một.*

***Hỏi**: Nếu không phải một thì nên khác?*

***Đáp**: Chẳng khác. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật không khác. Nếu khác thì cớ sao phân biệt mầm lúa, cọng lúa, lá lúa*

mà không nói mầm cây, cọng cây, lá cây, thế nên không khác.

<u>Hỏi</u>: Nếu chẳng khác thì nên có lại?

<u>Đáp</u>: Không lại. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy muôn vật chẳng lại. Như cái mầm trong hạt lúa không từ đâu lại. Nếu lại, mầm nên từ chỗ khác lại, như chim đến đậu trên cây, mà thật không phải vậy, thế nên chẳng lại.

<u>Hỏi</u>: Nếu chẳng lại thì nên có ra?

<u>Đáp</u>: Chẳng ra. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật không có ra. Nếu có ra thì nên thấy mầm từ hạt lúa chui ra, như rắn từ hang chui ra, nhưng thật không phải vậy, thế nên không có ra.

<u>Hỏi</u>: Ông tuy giải thích nghĩa chẳng sanh chẳng diệt mà tôi muốn nghe người tạo luận nói.

<u>Đáp</u>: **Các pháp chẳng tự sanh,**
Cũng chẳng từ tha sanh,
Chẳng cộng, chẳng vô nhân,
Thế nên biết không sanh.

Chẳng tự sanh là muôn vật không có từ tự thể sanh, ắt đợi các duyên. Lại nữa, nếu từ tự thể sanh thì một pháp có hai thể: một gọi là sanh, hai gọi là người sanh. Nếu lìa các nhân khác từ tự thể sanh thì không nhân không duyên. Lại sanh lại có sanh, sanh ắt không cùng.

Tự không thì tha cũng không. Vì cớ sao? Vì có tự mới có tha. Nếu chẳng từ tự sanh thì cũng chẳng từ tha sanh.

Cộng sanh ắt có hai lỗi, vì tự sanh và tha sanh.

Nếu không nhân mà có muôn vật thì ắt là thường, việc ấy không đúng. Không nhân ắt không quả. Nếu không nhân mà có quả thì những người bố thí, trì giới v.v... nên đọa địa ngục, còn người làm thập ác hoặc tạo tội ngũ nghịch nên sanh lên cõi trời vì do không nhân vậy.

Lại nữa:

Như tự tánh các pháp,
Chẳng ở tại trong duyên.
Do vì không tự tánh,
Tha tánh cũng lại không.

Các pháp tánh chẳng ở trong các duyên, chỉ các duyên hòa hợp nên được danh tự. Tự tánh tức là tự thể. Trong các duyên không có tự tánh. Vì tự tánh không nên không có tự sanh. Vì tự tánh không nên tha tánh cũng không. Vì cớ sao? Vì nhân tự tánh mà có tha tánh. Tha tánh đối với tha cũng là tự tánh. Nếu phá tự tánh tức phá tha tánh, thế nên chẳng nên từ tha tánh sanh. Nếu phá tự tánh tha tánh tức phá nghĩa cộng sanh. Vô nhân sanh ắt có lỗi lớn. Có nhân còn có thể phá huống là vô nhân. Đối trong bốn duyên, sanh không thể được, thế nên chẳng sanh.

<u>Hỏi</u>: Những Luận sư bên A-tỳ-đàm nói: Các pháp từ bốn duyên sanh. Tại sao nói không sanh?

Thế nào là bốn duyên?

Nhân duyên, Thứ đệ duyên,
Duyên duyên, Tăng thượng duyên.
Bốn duyên sanh các pháp,
Lại không duyên thứ năm.

Tất cả duyên có ra đều nhiếp trong bốn duyên. Do bốn duyên này mà muôn vật được sanh. Nhân duyên gọi là tất cả pháp hữu vi.

Trừ tâm vương tâm sở rốt sau của bậc A-la-hán thuộc quá khứ hiện tại ra, còn các tâm vương tâm sở quá khứ hiện tại khác đều thuộc Thứ đệ duyên.

Duyên duyên, Tăng thượng duyên gồm tất cả pháp.

<u>Đáp</u>: **Quả là từ duyên sanh?**
Là từ phi duyên sanh?
Duyên ấy là có quả?
Duyên ấy là không quả?

Nếu nói có quả, quả ấy là từ duyên sanh hay là từ phi duyên sanh? Nếu bảo có duyên, duyên ấy là có quả, là không quả? Cả hai đều không đúng. Vì cớ sao?

Nhân là pháp sanh quả,
Pháp ấy gọi là duyên.
Nếu quả ấy chưa sanh,
Sao chẳng gọi phi duyên?

Các duyên không quyết định. Vì cớ sao? Nếu quả chưa sanh khi ấy chẳng gọi là duyên. Chỉ vì mắt thấy từ duyên sanh quả thì gọi là duyên. Duyên thành do nơi quả, do vì quả sau duyên trước. Nếu chưa có quả đâu được gọi là duyên. Như bình do nước đất hòa hợp nên có bình sanh. Vì thấy bình nên biết nước đất v.v... là duyên của bình. Nếu khi bình chưa sanh sao chẳng gọi đất nước v.v... là phi duyên? Thế nên quả chẳng từ duyên sanh, duyên còn không sanh, hà huống phi duyên.

Lại nữa:

Quả trước ở trong duyên,
Có, không đều không được.
Trước không, làm duyên gì?
Trước có, đâu dùng duyên?

Trong duyên trước chẳng có quả, chẳng không quả. Nếu trước có quả thì chẳng gọi là duyên, vì quả trước có. Nếu trước không quả cũng không gọi là duyên vì chẳng sanh vật khác.

Hỏi: Đã tổng phá tất cả nhân duyên, nay muốn nghe mỗi mỗi phá các duyên.

Đáp: **Nếu quả chẳng có sanh,**
Cũng lại chẳng không sanh,
Cũng chẳng có không sanh,
Đâu được nói có duyên.

Nếu duyên khi sanh quả thì nên có ba thứ: hoặc có, hoặc không, hoặc có không. Như trong bài kệ trước nói:

Trong duyên nếu trước có quả thì không nên nói có sanh vì trước đã có; nếu trước không quả chẳng nên nói có sanh, vì trước đã không, cũng vì duyên cùng vô duyên đồng. Có không cũng chẳng sanh, có không gọi là phân nửa có phân nửa không, cả hai đều có lỗi. Lại có cùng không trái nhau, không cùng có trái nhau, thì đâu được một pháp có hai tướng. Như thế ba thứ tìm tướng sanh của quả không thể được, thì làm sao nói có Nhân duyên!

Thứ đệ duyên là:

Quả nếu khi chưa sanh,
Thì không nên có diệt.
Pháp diệt đâu thể duyên,
Nên không Thứ đệ duyên.

Các tâm vương tâm sở trong ba đời thứ lớp sanh. Tâm vương tâm sở hiện tại diệt cùng với tâm vương tâm sở vị lai làm Thứ đệ duyên. Pháp vị lai chưa sanh thì cùng cái gì làm Thứ đệ duyên? Nếu pháp vị lai đã có tức là sanh thì đâu dùng Thứ đệ duyên? Hiện tại tâm vương tâm sở không có khi nào dừng, nếu chẳng dừng làm sao hay làm Thứ đệ duyên? Nếu có dừng thì chẳng phải là pháp hữu vi. Vì cớ sao? Vì tất cả pháp hữu vi thường có tướng diệt, nếu diệt rồi thì không thể cùng làm Thứ đệ duyên. Nếu nói pháp diệt vẫn có ấy là thường. Nếu thường còn thì không tội phước v.v... Nếu bảo khi diệt hay cùng làm Thứ đệ duyên, khi diệt thì phân nửa diệt phân nửa chưa diệt, lại không có pháp thứ ba gọi là khi diệt.

Lại Phật nói tất cả pháp hữu vi niệm niệm diệt, không một niệm có thời gian ngắn dừng trụ thì làm sao nói pháp hiện tại có muốn diệt và chưa muốn diệt. Ông bảo trong một niệm không đó lại có phân nửa muốn diệt, phân nửa chưa muốn diệt ắt là phá tự pháp.

Trong A-tỳ-đàm của ông nói có pháp diệt, có pháp chẳng diệt, có pháp muốn diệt, có pháp chẳng muốn diệt. Pháp muốn diệt là pháp hiện tại sắp muốn diệt. Pháp chưa muốn diệt là trừ pháp hiện tại sắp muốn diệt, ngoài ra các pháp hiện tại và pháp vô vi của quá khứ vị lai gọi là pháp chẳng muốn diệt, thế nên không Thứ đệ duyên.

Duyên duyên là:

Như chư Phật đã nói,

Pháp chân thật vi diệu.

Nơi pháp vô duyên này,

Làm sao có Duyên duyên?

Phật nói các pháp Đại thừa, tướng các pháp như hữu sắc vô sắc, hữu hình vô hình, hữu lậu vô lậu, hữu vi vô vi v.v... vào nơi pháp tánh, tất cả đều không, không tướng không duyên, ví như các dòng sông chảy vào biển đồng là một vị. Thật pháp đáng tin, còn tùy nghi nói thì không thể cho là thật, thế nên không Duyên duyên.

Tăng thượng duyên là:

Các pháp không tự tánh,

Nên không có hữu tướng.

Nói có việc ấy nên
Việc ấy có, không đúng.

Kinh nói mười hai nhân duyên vì việc này có nên việc kia có, đây ắt không đúng. Vì cớ sao? Vì các pháp từ các duyên sanh, tự không có định tánh. Vì tự không định tánh nên không có hữu tướng. Vì hữu tướng không thì đâu được nói việc ấy có nên việc ấy có, thế nên không Tăng thượng duyên. Phật tùy theo sự phân biệt có không của phàm phu mà nói duyên.

Lại nữa:

Lược rộng trong nhân duyên,
Tìm quả không thể được.
Trong nhân duyên nếu không,
Làm sao từ duyên ra.

Lược là trong nhân duyên hòa hợp không có quả. Rộng là trong mỗi mỗi nhân duyên cũng không quả. Nếu nói lược, nói rộng trong nhân duyên đều không quả thì làm sao nói quả từ nhân duyên ra?

Lại nữa:

Nếu bảo duyên không quả,
Mà từ trong duyên ra,
Quả ấy sao chẳng từ
Trong phi duyên mà ra?

Nếu trong nhân duyên tìm quả không thể được, cớ sao chẳng từ phi duyên mà ra? Như trong đất không có bình, cớ sao không từ trong sữa mà ra?

Lại nữa:

Nếu quả từ duyên sanh,
Duyên ấy không tự tánh,
Từ không tự tánh sanh,
Đâu được từ duyên sanh?
Quả không từ duyên sanh,
Chẳng từ phi duyên sanh.
Do vì quả không có,
Duyên phi duyên cũng không.

Quả từ các duyên sanh, duyên ấy không tự tánh. Nếu không tự tánh tức là không pháp, không pháp làm sao hay sanh? Thế nên quả không từ duyên sanh. Chẳng từ phi duyên sanh là vì phá duyên nên nói phi duyên, thật không có pháp phi duyên. Thế nên chẳng từ phi duyên sanh. Nếu chẳng từ hai chỗ đó mà sanh, ấy ắt không quả. Vì không quả nên duyên phi duyên cũng không.

Giảng:

Trong Thập Nhị Môn Luận gọi là *Quán nhân duyên*, ở đây nói là *Phá nhân duyên*. Như thế Quán và Phá khác nhau chỗ nào?

Trong Trung Luận dùng chữ *Phá* là vì Phật nói lý nhân duyên để biết các pháp không tự tánh, nhưng sau này có một số người học Phật lại chấp nhân duyên là thật, là cố định, là có tự tánh, do đó làm trái ý Phật. Vì thế trong Luận này, ngài Long Thọ nói Phá nhân duyên, không phải ngài chống lại thuyết nhân duyên của Phật nói,

mà chính là phá sự lầm chấp cho rằng lý nhân duyên có tự tánh, có thật thể cố định, như vậy trái với ý Phật.

Chẳng sanh cũng chẳng diệt,
Chẳng thường cũng chẳng đoạn,
Chẳng một cũng chẳng khác,
Chẳng lại cũng chẳng ra.
Hay nói nhân duyên ấy,
Khéo diệt các hý luận.
Con cúi đầu lễ Phật,
Bậc nhất trong các thuyết.

Bài kệ trên chỉ có mấy câu mà hết sức cô đọng. *Chẳng sanh cũng chẳng diệt* là sao? Thường ở đời người ta nói: không sống, tức là chết. Nếu nói không sống cũng không chết, là sao? Lý này nếu không nắm vững thì thấy mơ màng viển vông quá. Nhưng đó là một lẽ thật. Phàm vật gì có sanh thì có thật thể cố định, vật gì có diệt thì tan hoại thật thể cố định. Hay nói cách khác, con người cho sanh là cố định và diệt là cố định. Nếu nhìn sự vật với tính cách cố định là sai, không đúng với lẽ thật. Vì sao? Vì các pháp không có thật thể cố định, làm sao có sanh thật, làm sao có diệt thật. Thí dụ cái bàn là do nhiều miếng cây ráp lại, nhiều cây đinh đóng vào. Cái bàn này vì sao gọi là sanh? Chẳng qua là các duyên hợp lại có một hình tướng, tạm đặt tên là cái bàn. Do duyên hợp mới có hình dáng, có hình dáng rồi mới đặt tên. Như vậy hình dáng đó là giả tướng, tên đó là giả danh, chứ không thật. Không thật mà nói cái bàn là thật sanh, được không? Cái bàn không thật thì ngày mai nó hư rã,

những miếng ván rời rạc, khi ấy nói nó là không, chứ sự thật những miếng ván làm ra cái bàn đó chưa phải là không, thế nên có cái gì diệt thật đâu.

Như vậy đứng trên lý nhân duyên chúng ta không thấy có thật sanh, có thật diệt. Nếu không thật sanh, không thật diệt thì khi sanh chúng ta có mừng không, khi diệt chúng ta có khổ không? Sanh chỉ cho sống, diệt chỉ cho chết. Không thật sanh, không thật diệt, cho nên sanh không mừng, chết không sợ. Thấy được lý thật này thì chúng ta thành thánh nhân rồi.

Như thân chúng ta hiện nay nói là từ cha mẹ sanh ra. Nhưng sự thật, bào thai thành hình là do sự kết hợp của bao nhiêu nguyên chất, bao nhiêu tế bào. Rồi bào thai được nuôi dưỡng từ từ, các tế bào lần lần tăng trưởng đến khi thành một thân hình đầy đủ trọn vẹn. Và đứa trẻ sơ sinh ra khỏi lòng mẹ. Như vậy khi bào thai vừa tượng hình trong tử cung mẹ gọi đó là sanh hay đứa bé vừa chào đời gọi đó là sanh? Thông thường khi đứa trẻ ra khỏi lòng mẹ thì gọi là sanh, như vậy cái sanh đó chỉ là một chặng thôi, tức là ở một điểm thời gian nào đó, chứ đâu có thật sanh, phải không? Lý đáng khi các tế bào, các nguyên chất hợp lại để thành bào thai, khi ấy cũng gọi là sanh rồi, chứ đâu phải đợi đến khi đứa bé lọt lòng mẹ mới gọi là sanh! Vì thế nói mẹ sanh con mà không có thật sanh vậy.

Rồi ngày mai khi chúng ta chết, thì những tế bào trong thân hay còn gọi là thân tứ đại có hết đi không? Đến khi chết thì gió trả về cho gió, lửa trả về cho lửa,

nước trả về cho nước, đất trả về cho đất, như vậy có mất chi đâu mà nói là hết? Thế nên căn cứ trên lý nhân duyên đâu có thật sanh, đâu có thật diệt.

Nói tóm lại, người thế gian chỉ nhìn một chặng, một khoảng thời gian nào đó, rồi đặt thành một lẽ thật cố định, nên sai sự thật. Trong lý nhân duyên, đức Phật muốn chỉ cho chúng ta thấy: Phàm là duyên hợp thì không thật sanh, cũng không thật diệt, sanh và diệt chẳng qua là tướng duyên tụ tán mà thôi. Tụ lại gọi là sanh, tan ra gọi là diệt. Nhưng trước khi tụ nó đã có chưa? Nếu không có lấy gì tụ lại? Như vậy trước khi tụ nó đã có rồi, nên khi tụ nói sanh mà không thật sanh. Rồi khi tan, tan ra đâu có mất, nên nói diệt mà không thật diệt. Vì thế căn cứ trên lý nhân duyên không có thật sanh, cũng không có thật diệt.

Chẳng thường cũng chẳng đoạn.

Các pháp sanh không thật sanh, diệt không thật diệt, thì có thường có đoạn được không? Cũng không thường cũng không đoạn. Tuy nhiên người thế gian thường nói: cái đó mới sanh, cái đó diệt rồi, cái đó còn mãi, cái đó mất đi... vì cứ nhìn từng chặng thời gian hay từng khoảng không gian mà nhận xét sự vật, cho đó là đúng lẽ thật. Nhưng thật ra, chỉ đúng trên cái thô, cái tạm thôi. Thế nên đứng trên lý nhân duyên thì thấy triệt để, thấy tột cùng lẽ thật của các pháp chứ không phải cái thấy phàm tục từng khoảng hay từng chặng mà thôi.

Chẳng một cũng chẳng khác,
Chẳng lại cũng chẳng ra.

Hiểu hai câu trên rồi thì hai câu này cũng hiểu được.

Hay nói nhân duyên ấy,
Khéo diệt các hý luận.
Con cúi đầu lễ Phật,
Bậc nhất trong các thuyết.

Ai hay nói nhân duyên ấy? Đức Phật là người hay nói nhân duyên ấy, ngài khéo diệt hết các hý luận. Hý luận là gì? Hý là đùa, luận là bàn luận. Thường chúng ta nói để người ta cười, đó gọi là hý luận. Như các chú hề trên sân khấu nói cho người ta cười rần lên, đó là hý luận.

Các pháp ở giữa thế gian này chúng ta nói thật sanh thật diệt, thật thường thật đoạn, thật một thật khác v.v... cũng là hý luận, cũng là nói đùa chơi, không có lẽ thật. Nói không đến lẽ thật gọi là hý luận.

Học qua bài kệ trên, chúng ta thấy lý Bát-nhã cao siêu đến ngần nào! Nghĩa là dẹp hết những sai lầm của chúng sanh. Người đời thường lập luận trên những việc tạm bợ chưa đến lẽ thật, rồi lấy đó tranh cãi hơn thua, tạo nghiệp, chịu khổ với nhau. Vì thế Phật nói thuyết nhân duyên là để diệt hết các hý luận của con người. Cho nên con kính trọng đảnh lễ Phật, trong những người thuyết pháp, ngài là bậc nhất.

Như vậy ngài Long Thọ có bác thuyết nhân duyên không? Ngài hết sức tán thán thuyết nhân duyên

mà trái lại nói là *Phá nhân duyên*. Nói phá nhân duyên là phá cái chấp sai lầm của người đời cho nhân duyên là có thật thể cố định, chứ không phải ngài phá nhân duyên theo Phật nói. Hiểu được ý đó rồi chúng ta mới thấy cái hay của thuyết nhân duyên trong nhà Phật.

Nói tóm lại, bốn câu kệ đầu là để lập thuyết nhân duyên:

- *Chẳng sanh cũng chẳng diệt:* là chỉ cho muôn pháp hiện khởi. Nhìn muôn pháp hiện khởi thấy chúng chẳng sanh chẳng diệt.

- *Chẳng thường cũng chẳng đoạn:* là chỉ cho thời gian. Thời gian không có thật dài cũng không có thật ngắn.

- *Chẳng một cũng chẳng khác:* là đứng về mặt không gian. Không gian chứa nhóm các vật, nếu ít vật thì choán một khoảng nhỏ của không gian, nếu nhiều vật thì choán một khoảng lớn của không gian. Thế nên nói là một là khác... là chấp sai lầm về không gian.

- *Chẳng lại cũng chẳng ra:* là chỉ cho các hành động.

Bài kệ này đầy đủ cả muôn pháp, chỉ rõ nhân duyên sanh, để phá bốn cái chấp sai lầm về sự hiện khởi, về thời gian, không gian, và về những hành động của con người. Vì thế ngài Long Thọ tán thán đức Phật là người thuyết pháp bậc nhất trong những người thuyết pháp.

<u>Hỏi</u>: Cớ sao tạo Luận này?

<u>Đáp</u>: Có người nói vạn vật từ trời Đại Tự Tại sanh, có người nói từ trời Vi-nữu sanh, có người nói do hòa hợp sanh, có người nói từ thời sanh, có người nói từ thế tánh sanh,

có người nói từ biến hóa sanh, có người nói từ tự nhiên sanh, có người nói từ vi trần sanh. Bởi có những lầm lẫn như thế nên rơi vào các tà kiến vô nhân, tà nhân, đoạn thường v.v... Có các thuyết nói về ngã, ngã sở, không biết được chánh pháp. Phật muốn đoạn những tà kiến như thế v.v... khiến họ biết được Phật pháp.

Đoạn thứ nhất này là chỉ những tà kiến của ngoại nhân. Có những người nhìn sai lầm về thế gian, về sự sanh khởi của muôn vật ở thế gian. Hoặc cho thế gian này từ trời Đại Tự Tại sanh, như ông bà mình thường nói thế gian này từ trời sanh, hay từ một đấng tạo hóa sanh ra, hoặc theo Ấn Độ là từ trời Vi-nữu sanh... tức là có một nguyên nhân ban đầu, còn gọi là nhất nguyên hay nhất nhân. Như vậy là không đúng.

Hoặc thế gian này do hòa hợp sanh: có đúng chăng? Vì sao ở đây cũng cho là tà? Thí dụ như một bàn tay năm ngón, khi nắm lại gọi là nắm tay, khi buông năm ngón ra thì nắm tay không có, nhưng năm ngón tay thì có. Như vậy nắm tay là không thật, nhưng năm ngón tay lại là thật. Vì thế chấp do hòa hợp sanh là không triệt để, không thấu đáo tột cùng cho nên nói hòa hợp cũng là tà kiến.

Hoặc cho là thời sanh: đó là những lối chấp của Thắng luận sư.

Hoặc nói do thế tánh sanh, hoặc nói do biến hóa sanh, hoặc nói tự nhiên sanh: đó là những lối chấp theo tà kiến.

Hoặc nói do vi trần sanh: nghĩa là tất cả sự vật đều do vi trần hợp lại mà thành. Như vậy là hợp lý rồi, là do nhân duyên sanh, tại sao ở đây lại phá? Các tướng lớn do vi trần hợp lại thì không có, còn đơn vị nhỏ là vi trần thì cho là có, đó cũng thuộc về tà kiến. Thí dụ như cho nguyên tử là đơn vị nhỏ nhất làm thành sự vật, nếu chấp nguyên tử là đơn vị cuối cùng là sai nên gọi là tà kiến.

Sau đây là đoạn thứ hai nói về các tà kiến trong đạo:

Trước trong pháp Thanh văn, Phật nói mười hai nhân duyên; lại vì người đã tu hành có đại tâm, kham thọ thâm pháp, dùng pháp Đại thừa nói tướng nhân duyên, gọi là tất cả pháp chẳng sanh chẳng diệt, chẳng một chẳng khác v.v... cứu cánh không, không thể có.

Trong thời ban đầu, vì những đệ tử mới tu, Phật nói pháp mười hai nhân duyên. Khi những người đó tu lâu rồi, tâm họ đã rộng lớn, cái hiểu đã sâu xa, cho nên Phật mới dùng pháp Đại thừa nói về tướng nhân duyên: Tất cả pháp chẳng sanh chẳng diệt v.v... cứu cánh không, không thể có.

Như trong Bát-nhã Ba-la-mật nói: "Phật bảo ngài Tu-bồ-đề: Bồ-tát khi ngồi ở đạo tràng quán mười hai nhân duyên như hư không, không thể cùng tận."

Đây là nói lý do Phật thuyết pháp Đại thừa Bát-nhã.

Sau khi Phật diệt độ, sau khoảng năm trăm năm, trong thời tượng pháp, con người căn cơ lần lần ngu độn, chấp sâu các pháp, tìm tướng quyết định của mười hai

nhân duyên, năm ấm, mười hai nhập, mười tám giới v.v... không biết được ý của Phật.

Phật nói pháp mười hai nhân duyên, năm ấm, mười hai xứ, mười tám giới... để cho biết muôn pháp ở thế gian đều duyên hợp không thật, thế mà những người sau chấp cho là thật pháp. Như nói "pháp tứ đế là chân thật nghĩa, là bất khả di dịch...", đó là không đạt được ý của Phật. Trong kinh Phật luôn luôn bảo: pháp Phật nói chỉ là thuốc để trị bệnh chúng sanh. Vì là thuốc nên không cố định. Chúng sanh còn bệnh thì còn dùng thuốc, nếu hết bệnh rồi thì thuốc cũng bỏ đi. Như vậy thuốc chỉ có giá trị khi dùng đúng với căn bệnh, bệnh hết rồi thì thuốc cũng không còn giá trị. Thế là thuốc không cố định phải uống cả đời mình. Thuốc không cố định thì các pháp Phật nói để trị bệnh chúng sanh có cố định chăng? Nếu cho tứ đế là cố định, thập nhị nhân duyên là cố định, đó là sai ý Phật rồi, nên nói là không hiểu được ý Phật.

Chỉ đắm trước trên văn tự, nghe trong pháp Đại thừa nói Cứu cánh không, không biết do nhân duyên gì mà nói không, liền sanh kiến giải nghi ngờ. Nếu hoàn toàn không thì làm sao phân biệt có tội phước báo ứng v.v...? Như thế thì không có thế đế và đệ nhất nghĩa đế, chấp lấy tướng không mà khởi tham trước, đối trong cứu cánh không sanh các thứ lỗi lầm. Bồ-tát Long Thọ vì những điều ấy mà tạo ra bộ Trung Luận này.

Tại sao Bồ-tát Long Thọ tạo bộ Luận này? Vì Phật nói lý nhân duyên rất là thấu đáo mà người đời không hiểu,

có những cố chấp sai lầm. Ngoại đạo cho rằng: Vạn vật từ trời Đại Tự Tại sanh v.v... Trong đạo, khi nghe thuyết mười hai nhân duyên lại chấp cho thuyết ấy là thật, đến ngũ ấm v.v... các pháp đều cho là thật, nên không hiểu được ý Phật. Đến khi nghe nói tất cả pháp không, lại chấp vào cái không, cho là không có tội phước, quả báo v.v... Vì những sai lầm đó mà Bồ-tát Long Thọ mới làm ra bộ Luận này. Làm bộ Luận này, ngài nhắm vào ba điểm:

- Một là tán thán lý nhân duyên là hay, là cao tột.

- Hai là phá cái chấp sai lầm của ngoại đạo.

- Ba là phá cái chấp sai lầm của người tu theo Nhị thừa không hiểu thấu đáo được lý nhân duyên.

Chẳng sanh cũng chẳng diệt,
Chẳng thường cũng chẳng đoạn,
Chẳng một cũng chẳng khác,
Chẳng lại cũng chẳng ra.
Hay nói nhân duyên ấy,
Khéo diệt các hý luận,
Con cúi đầu lễ Phật,
Bậc nhất trong các thuyết.

Dùng hai bài kệ này tán thán Phật xong, tức đã lược nói đệ nhất nghĩa.

Bốn câu đầu nói về lý nhân duyên. Nếu thấu đáo được lý nhân duyên là thông được đệ nhất nghĩa.

Hỏi: Các pháp thì vô lượng, cớ sao chỉ dùng tám việc này để phá?

Đáp: Các pháp tuy vô lượng nhưng lược nói tám việc ắt là tổng phá tất cả pháp. Chẳng sanh nghĩa là Luận sư dùng các thứ để nói tướng sanh. Hoặc nói nhân quả là một, hoặc nói nhân quả là khác; hoặc nói trong nhân trước có quả, hoặc nói trong nhân trước không quả; hoặc nói tự thể sanh, hoặc nói tha sanh, hoặc nói cộng sanh; hoặc nói có sanh, hoặc nói không sanh. Như thế các thứ nói về tướng sanh đều không đúng. Việc này sau sẽ nói rộng. Tướng sanh quyết định không thể được cho nên chẳng sanh.

Các pháp tuy nhiều nhưng chỉ dùng tám việc chẳng sanh, chẳng diệt, chẳng thường, chẳng đoạn v.v... là trùm hết tất cả pháp. Ngài Luận chủ dùng các thứ để nói tướng sanh. Ngài đặt nhiều giả thuyết để tìm xem có tướng sanh thật hay không? Nói các tướng sanh như thế, hoặc nói trong nhân trước có quả, hoặc nói trong nhân trước không quả v.v... đều không đúng. Vì sao? Vì không thể nhìn ở một mặt hay một khía cạnh, mà phải nhìn trùm hết muôn vật. Nếu nhìn một khía cạnh nào cũng tìm không được tướng sanh. Vì tướng sanh quyết định là không thể được, nên nói không sanh.

Chẳng diệt là nếu không sanh làm sao có diệt được. Do không sanh không diệt nên sáu việc khác cũng không.

Phàm cái gì có sanh rồi sau mới có diệt. Không có sanh, làm sao có diệt? Hiểu thấu đáo không sanh không diệt rồi thì sáu việc sau cũng hiểu được,

nghĩa là không sanh không diệt đã không được thì sáu việc sau cũng không được.

Hỏi: Chẳng sanh chẳng diệt đã tổng phá tất cả pháp, cớ sao lại nói sáu việc nữa?

Sáu việc nữa là *chẳng thường chẳng đoạn, chẳng một chẳng khác, chẳng lại chẳng ra*. Nói thêm sáu việc này là để làm sáng tỏ thêm nghĩa *chẳng sanh chẳng diệt*. Đây mới giải thích.

Đáp: Vì thành nghĩa chẳng sanh chẳng diệt vậy. Có người không nhận chẳng sanh chẳng diệt mà lại tin chẳng thường chẳng đoạn. Nhưng nếu tìm sâu trong chẳng thường chẳng đoạn, tức là chẳng sanh chẳng diệt. Vì cớ sao? Pháp nếu thật có thì không nên không, mà trước có nay không, ấy tức là đoạn. Nếu trước có tự tánh, ấy tức là thường. Thế nên nói chẳng thường chẳng đoạn tức là vào nghĩa chẳng sanh chẳng diệt.

Các pháp nếu trước có nay không ấy tức là đoạn, mà thật không phải vậy. Các pháp nếu có tự tánh tức là có thật thể cố định, ấy tức là thường, mà thật không phải vậy. Cho nên nói chẳng thường chẳng đoạn, đó là để làm sáng tỏ thêm nghĩa chẳng sanh chẳng diệt.

Có người tuy nghe bốn thứ phá các pháp, vẫn dùng bốn môn làm thành các pháp, ấy cũng không đúng. Nếu một thì không có duyên, nếu khác thì không có tương tục. Sau sẽ dùng các thứ phá. Thế nên lại nói chẳng một chẳng khác.

Dùng bốn môn để thành các pháp là: chẳng một, chẳng khác, chẳng lại, chẳng ra.

Nếu các pháp do một mà thành thì không đợi duyên, nếu đợi duyên thì không phải một.

Nếu các pháp do khác mà thành thì không có tương tục, vì khác tức là cái này với cái kia không liên hệ nhau. Thí dụ: Cái đồng hồ với cái tách, hai cái khác nhau. Vì khác nên hai cái không có liên hệ, không có tiếp nối nhau, tức là không có sự tương tục.

Thế nên nói chẳng một chẳng khác.

Có người tuy nghe sáu thứ phá các pháp mà vẫn dùng sự lai xuất để thành các pháp. Lai là nói các pháp từ Tự Tại thiên, thế tánh, vi trần v.v... đến. Xuất là trở về nơi bản xứ.

Có người tuy nghe sáu thứ phá các pháp là: *sanh, diệt, thường, đoạn, nhất, dị,* nhưng vẫn cho hai cái *lai xuất* là thật. Lai là đến. Thường khi chúng ta nói đến, là từ đâu đến, như từ tạo hóa, từ Thượng đế, hay từ Tự Tại thiên... đến. Xuất là trở về, như nói trở về với Thượng đế, với tạo hóa, với Tự Tại thiên... Khi nói lai nói xuất là nói từ kia đến và trở về nơi kia. Mà thật có đúng như vậy chăng?

Lại nữa, vạn vật không sanh. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy hạt lúa ban đầu không sanh. Vì cớ sao? Vì lìa hạt lúa ban đầu, hạt lúa ngày nay không thể được. Nếu lìa hạt lúa ban đầu mà có hạt lúa ngày nay thì nên có sanh, mà thật không phải vậy, thế nên chẳng sanh.

Đoạn này là lối giải thích của ngài Thanh Mục. Ngài giải theo cái hiện thấy của thế gian, chứ không phải

nói chuyện mơ màng. Ngài nói: Hạt lúa ban đầu nếu sanh thì không có liên hệ với hạt lúa ngày nay. Nếu từ hạt lúa ban đầu mới có hạt lúa ngày nay thì không thể nói sanh được. Vì sao như vậy? Chữ *sanh* ngài dùng để chỉ cái sanh nó có tự tánh, tức là nó có một cá thể cố định riêng của nó. Nếu có cá thể riêng của nó thì đâu đợi có cái trước mới có cái sau. Nếu có cái trước rồi mới có cái sau thì cái sau này không có cá tính cố định riêng, mà nó còn liên hệ với cái trước, vì thế không thể nói sanh. Trở lại cái trước, nếu cái trước có cá thể cố định thì mới nói sanh. Nhưng cái trước cũng đợi duyên hợp nên không có cá thể cố định, vì thế cũng không thể nói sanh. Như vậy trên thực tế chúng ta thấy rõ hạt lúa ngày nay phát nguồn từ hạt lúa ban đầu, cho nên nó không có cá thể cố định. Vì không có cá thể cố định, nên không thể nói sanh.

Hỏi: Nếu chẳng sanh thì nên diệt?

Đáp: Chẳng diệt. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy hạt lúa ban đầu không diệt. Nếu diệt thì nay không nên có hạt lúa mà thật có hạt lúa, thế nên chẳng diệt.

Thế gian nói hoặc là sanh, hoặc nếu không sanh thì diệt. Như nói không sống tức là chết, nếu không chết tức là sống. Vì thế nói không sanh liền cho là diệt. Ngài Thanh Mục nói: Cũng không diệt. Vì sao không diệt? Nếu diệt thì hạt lúa ban đầu diệt rồi, đâu có hạt lúa bây giờ. Nhưng hạt lúa ban đầu đến bây giờ vẫn còn giống mãi, như thế làm sao gọi là diệt được? Ngài Thanh Mục khéo dùng thí dụ, chỉ căn cứ trên hạt lúa mà giải cả tám việc: chẳng sanh chẳng diệt, chẳng thường chẳng đoạn v.v...

Hỏi: Nếu chẳng diệt thì nên thường?

Đáp: Chẳng thường. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật chẳng thường, như khi mầm lúa nảy lên thì hạt giống bị biến hoại, thế nên chẳng thường.

Cái gì diệt thì mất, không diệt thì còn mãi, tức là thường. Như vậy nếu ông nói không diệt tức là thường rồi.

Đáp: Chẳng thường. Vì sao? Như khi hạt giống ươm xuống đất nó nảy mầm lên cây, lúc ấy hạt giống còn nguyên không? Nó bị hoại từ từ. Như vậy làm sao nói thường được? Khi vật này thành thì vật kia hoại, thế nên không phải thường.

Hỏi: Nếu không thường thì nên đoạn?

Đáp: Không đoạn. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật không đoạn, như từ hạt lúa nảy mầm, thế nên không đoạn. Nếu đoạn thì không nên tương tục.

Các pháp nếu không thường ắt nên đoạn.

Đáp: Không đoạn. Vì sao? Như hạt lúa khi hoại thì lên cây lúa và tiếp tục như thế mãi. Từ hạt lúa lên cây lúa, cây lúa trổ bông lúa, bông lúa cho hạt lúa, liên tục như thế làm sao nói đoạn được? Thế nên không đoạn.

Hỏi: Nếu như vậy thì vạn vật là một?

Đáp: Chẳng phải một. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật không phải một. Như hạt lúa không làm mầm, mầm không làm hạt lúa.

Nếu hạt lúa làm mầm, mầm làm hạt lúa thì nên là một, mà thật không phải vậy, thế nên chẳng phải một.

Nếu các pháp không phải hai bên (thường đoạn, sanh diệt...) tức là một bên, là một.

Đáp: Chẳng phải một. Vì cớ sao? Như hạt lúa không có làm mầm mà mầm cũng không làm hạt lúa. Nếu hạt lúa làm mầm, mầm làm hạt lúa mới là một. Vì sao nói hạt lúa không làm mầm? Nếu hạt lúa để trên đất khô một năm có làm mầm được không? Hạt lúa tự nó không làm mầm được, phải đợi các duyên, thế nên không phải một. Vì sao nói mầm không làm hạt lúa? Như mầm lúa không làm thành hạt lúa ngay đó, mà mầm lúa phải lên cây lúa rồi trổ bông lúa, đủ sương đủ phân mới thành hạt lúa sau này. Thế nên không thể nói là một được.

Hỏi: Nếu không phải một thì nên khác?

Đáp: Chẳng khác. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật không khác. Nếu khác thì cớ sao phân biệt mầm lúa, cọng lúa, lá lúa mà không nói mầm cây, cọng cây, lá cây, thế nên không khác.

Các pháp nếu không phải một, là khác chứ gì?

Đáp: Cũng chẳng khác. Nếu khác thì các pháp không liên hệ nhau. Nhưng các pháp liên hệ với nhau. Như từ hạt lúa thành mầm lúa, mầm lúa lên cọng lúa, cọng lúa lên lá lúa v.v... như vậy có một dòng liên hệ. Không thể nói hạt lúa lên mầm cây, lên cành cây, lá cây được. Vì các pháp có một dòng liên tục làm sao nói khác được? Thế nên không phải khác.

<u>Hỏi</u>: Nếu chẳng khác thì nên có lại?

<u>Đáp</u>: Không lại. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy muôn vật chẳng lại. Như cái mầm trong hạt lúa không từ đâu lại. Nếu lại, mầm nên từ chỗ khác lại, như chim đến đậu trên cây, mà thật không phải vậy, thế nên chẳng lại.

Nếu các pháp chẳng khác tức nhiên nó có từ đầu tới cuối, đi theo một chiều từ nơi kia đến nơi này.

Đáp: Không phải lại. Vì cớ sao? Như trong hạt lúa từ từ nứt mộng rồi mầm nảy lên, chứ không phải từ đâu lại. Nếu lại thì mầm nên từ chỗ khác lại, mà thật không phải vậy, thế nên không lại.

<u>Hỏi</u>: Nếu chẳng lại thì nên có ra?

<u>Đáp</u>: Chẳng ra. Vì cớ sao? Vì thế gian hiện thấy. Thế gian mắt thấy vạn vật không có ra. Nếu có ra thì nên thấy mầm từ hạt lúa chui ra, như con rắn từ hang chui ra, nhưng thật không phải vậy, thế nên không có ra.

Nếu không phải từ nơi kia lại thì phải từ trong ra. Cũng như chúng ta thấy một người ở trước sân chùa, hỏi người ấy từ đâu đến. Nếu nói không từ đâu đến, thì phải ở trong chùa ra. Nếu không phải từ nơi xa lại, thì phải ở nơi này ra.

Đáp: Cũng không có ra. Nếu nói có ra là từ trong hạt lúa mầm chui ra từ từ như con rắn chui ra khỏi hang, mà thật không phải vậy. Mầm không ra khỏi hạt lúa, phải đợi đủ duyên phân nước mới lần lần tăng trưởng, thế nên không có ra.

Lối giải thích của ngài Thanh Mục thật tài tình, ngài chỉ dùng hạt lúa để diễn dịch tám điều: chẳng sanh chẳng diệt v.v..., từ cái sanh ban đầu cho tới cái xuất một cách thực tiễn và liên tục trước sau. Lối giảng rất cụ thể, chính mắt thấy chứ không phải chuyện mơ màng tưởng tượng, vì lý nhân duyên rất thực tế, nhìn ngay hiện hữu mà nói. Từ thủy chí chung, tám điều có liên hệ với nhau theo một dòng liên tục rõ ràng. Lối giải thích tuy khó hiểu, nhưng khi hiểu rồi mới thấy người xưa thật hay, người thời nay không bì kịp.

Để chuyển mạch qua đoạn sau, ngài Thanh Mục dùng lối hỏi:

Hỏi: Ông tuy giải thích nghĩa chẳng sanh chẳng diệt, mà tôi muốn nghe người tạo luận nói.

Đáp: Các pháp chẳng tự sanh,
Cũng chẳng từ tha sanh,
Chẳng cộng, chẳng vô nhân,
Thế nên biết không sanh.

Bài kệ trên là của ngài Luận chủ, tức là ngài Long Thọ. Ngài giải thích: Các pháp vì không tự tánh nên không tự sanh, cũng không phải từ tha sanh, không phải cộng sanh, cũng không phải vô nhân sanh. Thế nên biết rõ các pháp không sanh. Đó là lối giải thích tổng quát mà lập luận rất mạch lạc, khéo léo và hết sức cô đọng.

Ngài Thanh Mục giải thích rộng thêm:

Chẳng tự sanh là muôn vật không có từ tự thể sanh, ắt đợi các duyên. Lại nữa, nếu từ tự thể sanh thì một pháp

có hai thể: một gọi là sanh, hai gọi là người sanh. Nếu lìa các nhân khác từ tự thể sanh thì không nhân không duyên. Lại, sanh lại có sanh, sanh ắt không cùng.

Các pháp chẳng tự sanh là không từ tự thể sanh, phải đợi đủ các duyên mới sanh. Nếu từ tự thể sanh nghĩa là từ tự thể cũ sanh ra tự thể mới, cả hai tự thể đều là tự hết, ắt có lỗi là một pháp mà có hai thể: một gọi là sanh, một gọi là người sanh. Nếu lìa các nhân khác mà từ tự thể sanh, như vậy là không nhân không duyên.

Nếu nói tự thể sanh thì có các lỗi:

1. Lỗi thứ nhất: tự thể sanh thành có hai tự thể.

2. Lỗi thứ hai: tự thể sanh thì không đợi nhân không đợi duyên, tức là không nhân không duyên.

3. Lỗi thứ ba: là cái lỗi vô cùng. Tự thể sanh ra cái một, rồi tự thể sanh ra cái hai, sanh hoài ắt là không cùng, vì không đợi nhân, không đợi duyên.

Nếu tự thể không thì thế nào? *Tự không thì tha cũng không. Vì cớ sao? Vì có tự mới có tha. Nếu chẳng từ tự sanh thì cũng chẳng từ tha sanh*. Đối với tự mới có tha, tha cũng có tự thể của tha, tức cũng là tự thể. Thế nên nói tự thể không thành thì tha thể cũng không thành, cả hai không thành thì cộng sanh được không? *Cộng sanh thì có hai lỗi:* một là tự sanh, hai là tha sanh. Tự đã không thành, tha cũng không thành, thì làm sao nói cộng sanh được? Còn *nếu không nhân mà có muôn vật thì ắt là thường*, nếu không nhân mà có muôn vật thì muôn vật thường có, *việc ấy không đúng. Không nhân thì không có quả.*

Nếu không nhân mà có quả, thì những người bố thí, trì giới v.v... nên đọa địa ngục, bởi vì không phải nhân đọa địa ngục mà vẫn đọa địa ngục được. *Còn người làm thập ác, hoặc tạo tội ngũ nghịch nên sanh lên cõi trời, vì do không nhân* thiên đường mà vẫn lên thiên đường.

Lại nữa:

Như tự tánh các pháp,
Chẳng ở tại trong duyên.
Do vì không tự tánh,
Tha tánh cũng lại không.

Nếu các pháp có tự tánh, tức là có thật thể cố định thì đâu đợi duyên hợp. Mà không đợi duyên hợp nên *chẳng ở trong duyên*. Không tự tánh thì tha tánh cũng không. *Các pháp tánh chẳng ở trong duyên*, đó là nhắc lại hai câu trên của bài kệ. *Chỉ các duyên hòa hợp nên được danh tự*. Đây nói rõ ý nghĩa tinh thần Bát-nhã, gọi là triết lý tánh không duy danh, tức là tánh không chỉ có giả danh. Các pháp không có tự tánh, chỉ do các duyên hòa hợp lại mới có, nên chỉ có trên danh tự.

Những gì duyên hợp đều là giả tướng giả danh, vậy thân này duyên hợp, phải là giả tướng giả danh không? Nếu là giả tướng giả danh thì cái gì là ta? Không có cái ta thật thì chấp vào cái gì để phiền não sân si? Như vậy chúng ta học, không phải chỉ học thôi, nhưng chính trong đó chúng ta đã tu. Tại sao? Nếu chúng ta thấy được lẽ thật thì mọi chấp theo đó hết, mà chấp hết thì hết phiền não. Như một lời nói nào đó cho là chạm tới danh dự mình, rồi từ đó mình nổi sân lên. Cái ta không thật

thì danh dự có thật đâu mà bị chạm? Phiền não theo đó tiêu tan. Hết phiền não là giải thoát, là Niết-bàn. Đây không dạy tu, mà chỉ dạy chúng ta nhìn đúng, thấy đúng lẽ thật, gọi là đúng với đệ nhất nghĩa đế, đó là cái thấy của trí tuệ giác ngộ.

Tóm lại, học đây là học mở sáng mắt trí tuệ, mắt trí tuệ mở sáng tức là tỉnh giác thì phiền não tan rã, phiền não tan rã thì giải thoát. Như vậy giác ngộ giải thoát nằm sẵn ở đây, không ở đâu xa. Các pháp không tự tánh là không chủ thể cố định; xưng ta là ngầm có chủ thể, ngầm có cái cố định. Ta từ thuở lọt lòng mẹ cho đến chết là cố định như vậy, nên chấp có ngã là chấp có tự tánh. Các pháp không tự tánh vì do duyên hợp, thì cái có đây chỉ là giả tướng giả danh. Nếu có giả danh nào bị người ta dùng giả ngôn ngữ mắng chửi, thì cũng là giả chửi, mà giả chửi thì giả giận, chứ không giận thật. Giả giận thì không mất ăn mất ngủ, nếu mất ăn mất ngủ là giận thật. Như vậy rõ ràng chúng ta không có trí thấy đúng như thật. Nếu có trí thấy đúng như thật thì không chấp. Vì si mê cho nên thấy sai lẽ thật, không phải ngã mà chấp là ngã, không có tự tánh mà chấp có tự tánh. Nếu biết lý duyên hợp không tự tánh, là tỉnh giác. Nếu hết si mê, không cố chấp thì hết phiền não. Như vậy trí tuệ là căn bản đưa đến giải thoát. Thế nên ngoại đạo tu dùng công phu nhiều, nhưng không có trí tuệ, tuy được ngũ thông cũng không giải thoát. Pháp tứ đế Phật nói là để mở mang trí tuệ, thấy đúng như thật. Đế là thật, thấy khổ, tập, diệt, đạo đúng như thật, đó là mở mang trí tuệ, rồi đi tới giải thoát. Thuyết Tứ đế,

thuyết Thập nhị nhân duyên hay Duyên khởi là các thuyết chỉ cho chúng ta lẽ thật để trí tuệ chúng ta mở sáng. Vì thế học Bát-nhã hay học Trung quán là lối học mở sáng trí tuệ một cách cụ thể, chứ không phải tưởng tượng. Người nào mở sáng trí tuệ thì người đó sẽ lần lần giảm đi những chấp nê, khỏi phiền não, đó là phương tiện để tiến lần đến chỗ giải thoát. Thấy đúng lẽ thật thì cả ngày cười hoài, không có phiền não.

Có một vị tăng vào nhà khách, cười nói ồn ào, bị thầy Tri khách bạch với Hòa thượng là có một vị tăng mới tới, cười nói ồn náo cả tăng đường. Hòa thượng gọi vị đó đến hỏi. Sư thưa: Bạch Hòa thượng, cuộc đời là ảo mộng, mà con muốn sống mộng vui hơn là mộng buồn. Cho nên Hòa thượng bảo: Thôi xuống đi!

Còn chúng ta mộng mà mộng buồn hiu, mộng phiền não, chứ không chịu mộng vui. Thế nên người trí tuệ sáng suốt ở chỗ nào cũng không thấy có gì đáng buồn, đáng bực; trái lại người còn buồn còn bực là trí tuệ chưa sáng. Hiểu được lý này chúng ta mới thấy chủ yếu của sự tu. Tóm lại nói về duyên hợp thì không có tự tánh, chỉ có giả tướng và giả danh. Đây mới giải thích tự tánh: *Tự tánh tức là tự thể*, mình cho mình có cái thể thật.

Trong các duyên không có tự tánh. Vì tự tánh không nên không có tự sanh. Vì tự tánh không nên tha tánh cũng không. Vì cớ sao? Vì nhân tự tánh mà có tha tánh. Tha tánh đối với tha cũng là tự tánh. Nếu phá tự tánh tức phá tha tánh, thế nên chẳng nên từ tha tánh sanh. Nếu phá tự tánh tha tánh, tức phá nghĩa cộng sanh.

Vô nhân sanh ắt có lỗi lớn. Có nhân còn có thể phá, huống là vô nhân. Nói có nhân có duyên còn phá, huống là vô nhân. *Đối trong bốn duyên, sanh không thể được, thế nên chẳng sanh.*

Hỏi: Những Luận sư bên A-tỳ-đàm nói các pháp từ bốn duyên sanh, tại sao nói không sanh?

A-tỳ-đàm hay *A-tỳ-đạt-ma* dịch nghĩa là Luận. Những Luận sư bên A-tỳ-đàm hay bên Nguyên thủy nói các pháp do bốn duyên sanh, tại sao đây ông nói không sanh? Học bài này, chúng ta thấy dễ tu hay khó tu? Tại sao khó tu? Vì ngã còn to, nếu nó nát rồi thì rất dễ. Nói duyên sanh là đập nát cái ngã. Các pháp không tự tánh, do duyên sanh nên thật thể không cố định. Mà chấp ngã là chấp có một thật thể cố định, nên mới sanh ra mọi thứ chấp, mọi thứ phiền não. Bây giờ thấy không có thật thể cố định, tức là ngã đã nát và các pháp cũng nát luôn. Như vậy là phá chấp ngã và chấp pháp một cách cụ thể.

Phẩm Phá Nhân Duyên không có nghĩa là phá lý nhân duyên sanh của Phật, mà phá cái chấp của Nhị thừa, chấp nhân duyên sanh pháp là thật. Bởi nhân thật duyên thật nên thành có tự tánh, tức là có thật thể cố định riêng. Có thật thể cố định riêng thì làm sao từ duyên hợp, từ duyên sanh, vì vậy ở đây phá cái chấp tự tánh đó.

Thế nào là bốn duyên?

Nhân duyên, Thứ đệ duyên,
Duyên duyên, Tăng thượng duyên.

Bốn duyên sanh các pháp,

Lại không duyên thứ năm.

Tất cả duyên có ra đều nhiếp trong bốn duyên. Do bốn duyên này mà muôn vật được sanh. Nhân duyên gọi là tất cả pháp hữu vi.

Thế nào là nhân duyên? Tức là tất cả pháp hữu vi đều từ nhân duyên sanh. Thế nào là Thứ đệ duyên? Thứ đệ duyên là:

Trừ tâm vương tâm sở rốt sau của bậc A-la-hán thuộc quá khứ, hiện tại ra, còn các tâm vương tâm sở quá khứ hiện tại khác đều thuộc Thứ đệ duyên.

Tại sao? Vì nói Thứ đệ duyên là nói thẳng về tâm vương tâm sở. Trong tâm vương tâm sở, niệm trước diệt, niệm sau sanh, thành thử tâm vương tâm sở nối tiếp sanh, nên gọi là thứ đệ. Khi tu gần chứng A-la-hán, tâm vương tâm sở rốt sau của A-la-hán lúc đó đã bặt các niệm sanh diệt rồi, vì vậy nói trừ ngoài tâm vương tâm sở quá khứ hiện tại của A-la-hán, tất cả các tâm vương tâm sở quá khứ hiện tại khác đều nằm trong Thứ đệ duyên.

Còn *Duyên duyên, Tăng thượng duyên gồm tất cả pháp*. Đây là giải thích tổng quát về bốn duyên. Tiếp đến là đáp lại câu hỏi tại sao trong A-tỳ-đàm nói tất cả pháp từ bốn duyên sanh mà ông lại nói không sanh.

<u>Đáp</u>: Quả là từ duyên sanh?

Là từ phi duyên sanh?

Duyên ấy là có quả?

Duyên ấy là không quả?

Đây là một câu đáp có tính cách thẩm định, dò xem ngoại nhân nhận xét như thế nào. Ông *nói có quả, quả ấy là từ duyên sanh hay là từ phi duyên sanh? Nếu bảo có duyên, duyên ấy là có quả* hay duyên ấy *là không quả?* Đó là đặt thành bốn vế để thẩm vấn lại. Ông nói duyên sanh ra quả, như vậy thì quả đó sanh ra là từ duyên hay từ phi duyên? Nếu bảo có duyên, duyên ấy có quả, duyên ấy không qua? *Cả hai đều không đúng*. Nếu nói quả từ duyên sanh là không đúng, quả từ phi duyên sanh cũng không đúng, hay nói trong duyên có quả cũng không đúng, trong duyên không quả cũng không đúng.

Vì cớ sao?

Nhân là pháp sanh quả,
Pháp ấy gọi là duyên.
Nếu quả ấy chưa sanh,
Sao chẳng gọi phi duyên?

Nói cho dễ hiểu, thí dụ như cái bàn này từ gỗ làm ra thì gỗ là duyên làm thành cái bàn, nhưng nếu không làm bàn thì gỗ đó là duyên cho cái gì? Không duyên cho cái gì thì là phi duyên của bàn. Cho nên đặt câu hỏi quả từ duyên sanh, nếu quả thành duyên phải có trước rồi quả mới có sau, quả thành mới gọi là duyên của quả, nếu quả không thành thì không phải duyên. Vì vậy mà nói nhân là pháp sanh ra quả, pháp ấy gọi là duyên. Nếu quả ấy chưa sanh thì sao chẳng gọi là phi duyên?

Ngài giải thích rộng:

Các duyên không quyết định. Vì cớ sao? Nếu quả chưa sanh khi ấy chẳng gọi là duyên. Chỉ vì mắt thấy

từ duyên sanh quả thì gọi là duyên. Duyên thành do nơi quả, do vì quả sau duyên trước. Nếu chưa có quả đâu được gọi là duyên. Như bình do nước đất hòa hợp nên có bình sanh. Vì thấy bình nên biết nước đất v.v... là duyên của bình. Nếu khi bình chưa sanh sao chẳng gọi đất nước v.v... là phi duyên? Thế nên quả chẳng từ duyên sanh, duyên còn không sanh, hà huống phi duyên.

Như vậy thì hiểu rõ nếu quả từ duyên sanh, cũng có thể từ phi duyên sanh, bởi vì duyên đó khi thì có quả, khi thì không quả. Thí dụ như chúng ta nói gạo nấu thành cơm, vậy gạo là nhân hay duyên để thành cơm, nhưng có cố định không? Gạo làm cháo, làm bột được không? Khi nào nấu cơm thì gạo mới là nhân của cơm; còn khi nấu cháo, gạo là nhân của cháo. Lâu nay chúng ta quen nhìn gạo là nhân của cơm, đó là cái nhìn phiến diện, chưa thấu đáo tường tận. Muôn pháp ở thế gian này không có cái nào quyết định, mà chúng ta quen nhìn theo cách quyết định, nên không đúng lẽ thật, như luôn luôn nói gỗ là nhân của cái bàn, nhưng đâu hẳn vậy. Có khi người ta cưa gỗ làm cái khác như đóng ván, làm tủ v.v... Chỉ khi nào làm bàn thì gỗ mới là duyên của cái bàn. Như vậy chúng ta thấy sự sanh khởi của các duyên không cố định, mà tùy theo trường hợp sử dụng làm cái gì thì nó biến thành duyên của cái đó. Hiểu như vậy chúng ta không nói khẳng định cái này là duyên của cái kia được. Đó là cho biết các pháp không cố định mà chúng ta cứ nhìn với con mắt cố định.

Lại nữa:

Quả trước ở trong duyên,
Có, không đều không được.
Trước không, làm duyên gì?
Trước có, đâu dùng duyên?

Bây giờ đặt lại vấn đề: Nói duyên hay nhân sanh quả thì trong duyên trước đã có quả rồi, đâu còn đợi duyên để thành quả, quả đã sẵn có thì duyên là vô nghĩa. Còn nếu quả trước không có trong duyên thì khi sanh ra nó không có liên hệ gì. Nhưng đa số ai cũng nói quả không có trước trong duyên, vì nếu có trước thì không cần hợp lại mới thành, nhưng sự thật không phải.

Đây giải thích:

Trong duyên trước chẳng có quả, chẳng không quả. Nếu trước có quả thì chẳng gọi là duyên, vì quả trước có, vì trước đã có thì đâu gọi duyên nữa. *Nếu trước không quả, cũng không gọi là duyên vì chẳng sanh vật khác.*

Tại sao? Nếu trong duyên không quả, như hạt lúa có thể sanh mầm cây không? Hạt lúa chỉ sanh mầm lúa, rồi lên cọng lúa, lá lúa, chứ không ra cái khác được. Như vậy nếu không có thì làm sao có sự liên hệ, cái này có thể nảy ra bất cứ cái gì cũng được. Nhưng thực tế thì có liên hệ, nên nói không có thì không được. Tóm lại thì nói trong nhân có quả cũng không được, trong nhân không quả cũng không được. Nếu trong nhân có quả thì quả đã sẵn rồi còn đợi nhân làm gì, trong nhân không quả thì không nhất định phải thật là loại của nó.

Hạt lúa chỉ lên mầm lúa, cây lúa, lá lúa, rồi bông lúa, chứ không lên cây khác, nên mới dùng chữ đơn giản *vì chẳng sanh vật khác*. Đây là lối giải thích của ngài Thanh Mục, ngài muốn cho có liên hệ trước sau, nên đặt câu hỏi.

Hỏi: Đã tổng phá tất cả nhân duyên, nay muốn nghe mỗi mỗi phá các duyên. Như vậy ông đã phá chung các nhân duyên rồi, nay tôi muốn nghe phá riêng từng phần.

Đáp: Nếu quả chẳng có sanh,
Cũng lại chẳng không sanh,
Cũng chẳng có không sanh,
Đâu được nói có duyên.

Nếu duyên khi sanh quả thì nên có ba thứ: hoặc có, hoặc không, hoặc có không. Như trong bài kệ trước nói: Trong duyên nếu trước có quả thì không nên nói có sanh vì trước đã có; nếu trước không quả chẳng nên nói có sanh, vì trước đã không, cũng vì duyên cùng vô duyên đồng.

Nếu nói trong duyên trước có quả thì không được, mà trong duyên trước không quả cũng không được, vì có duyên, không duyên cùng đồng với nhau. Ngài giải thích tiếp: *Có không cũng chẳng sanh,* nếu nói trong duyên có quả hay không quả cũng chẳng sanh. Vì cớ sao? Vì *có không gọi là phân nửa có phân nửa không, cả hai đều có lỗi,* phân nửa có thì thuộc về trong duyên đã có quả ở trước, không thì trong duyên đã không quả ở trước. Như vậy, trước có cũng không sanh, không cũng không sanh, nửa có nửa không cũng không sanh,

đó là giải thích chung. Bây giờ muốn cho riêng biệt một chút cho dễ hiểu: *Lại có cùng không trái nhau, không cùng có trái nhau thì đâu được một pháp có hai tướng* trái nhau, đâu được trong một cái mà vừa có vừa không. Có thì hẳn có, không thì hẳn không, chứ không thể nửa có nửa không. *Như thế ba thứ tìm tướng sanh của quả không thể được*. Trong ba thứ có, không, có không chung tìm tướng sanh của quả không thể được *thì làm sao nói có nhân duyên*. Đây để chỉ cho chúng ta thấy rằng ở trong nhân trước có quả, ở trong nhân trước không quả là lối nói theo những người chấp nhân quả có tính cách cố định, có thật thể cố định. Trước đã có thật thể cố định rồi còn đợi duyên làm gì, còn nếu không hẳn thì đợi duyên hợp làm gì? Nếu nói đúng theo lý nhân duyên thì không nhất định có, không nhất định không, mà có không như huyễn như hóa thôi, tùy duyên mà nó biến chuyển như huyễn như hóa. Nếu chấp nhân cố định, quả cố định là sai, nên đây bác tất cả các chấp sai đó, chứ không phải bác lý nhân duyên sanh như huyễn như hóa.

Quả nếu khi chưa sanh,
Thì không nên có diệt.
Pháp diệt đâu thể duyên,
Nên không Thứ đệ duyên.

Quả nếu khi chưa sanh thì không nên có diệt, chưa sanh thì có cái gì diệt? Còn nếu diệt rồi thì đâu thể sanh được nữa, cái gì diệt rồi thì đâu có sanh mà nói cái này diệt, cái kia sanh? Đó là không hợp lý, cho nên không

Thứ đệ duyên. Như vậy cũng là chấp tâm niệm mình sanh thật có sanh, diệt thật có diệt, nghĩa là có tính cách cố định.

Đây giải thích: *Các tâm vương tâm sở*, gọi là tâm số pháp, *trong ba đời thứ lớp sanh. Tâm vương tâm sở hiện tại diệt cùng với tâm vương tâm sở vị lai làm Thứ đệ duyên.* Nhưng các *pháp vị lai chưa sanh thì cùng cái gì làm Thứ đệ duyên?* Nói rằng tâm vương tâm sở trong ba đời thứ lớp sanh, tâm vương tâm sở hiện tại diệt thì mới sanh cái vị lai phải không? Theo thứ đệ là vậy, cái này diệt sanh ra cái kia, số một diệt sanh số hai, số hai diệt sanh số ba, như vậy cái khi sanh là hiện tại, cái chưa sanh là vị lai thì bị lỗi là muốn có cái vị lai thì cái hiện tại phải diệt. Tâm vương tâm sở hiện tại diệt thì cùng cái vị lai làm thứ đệ duyên, mà cái vị lai chưa sanh, như vậy thì nó làm thứ đệ duyên cho cái gì? Thí dụ như cái đồng hồ này có mười bộ phận làm duyên để thành nó, nếu bộ phận này diệt rồi sanh bộ phận kia, khi diệt rồi có thể làm duyên để thành đồng hồ được không? Không làm duyên được.

Làm duyên là có hiện tại. Thí dụ năm ngón tay làm duyên thành nắm tay, năm ngón tay phải là hiện tại, nếu năm ngón tay mất rồi làm sao làm duyên cho nắm tay? Như vậy cái hiện tại này là duyên phải có mặt với quả, nhân phải có mặt với quả, nhân mất rồi quả làm sao sanh? Mẹ chết rồi sanh con được không? Nói sanh là sanh khi hiện tại, cái trước cái sau liên hệ nhau cùng có mặt. Như cái bàn, vừa có ván, vừa có đinh v.v... làm duyên để thành nó, như vậy đinh ván

phải có mặt mới thành cái bàn được, nếu đinh ván diệt, cái bàn làm sao có? Cho nên ở đây lấy lý đó mà bác: hiện tại diệt rồi mới sanh vị lai, mà diệt rồi thì làm sao sanh?

Nếu pháp vị lai đã có tức là sanh thì đâu dùng Thứ đệ duyên? Nếu nói niệm thứ hai tự có, tự sanh, đâu cần Thứ đệ duyên làm gì? Lý luận này phải hiểu cho thật kỹ mới thấy hay. Đó là trường hợp thứ hai.

Hiện tại tâm vương tâm sở không có khi nào dừng, nghĩa là tâm vương tâm sở luôn luôn là niệm niệm sanh diệt. *Nếu chẳng dừng làm sao hay làm Thứ đệ duyên?* Nó đã sanh diệt luôn luôn làm sao làm duyên cho cái khác? Có mặt mới làm duyên được, nếu diệt mất rồi làm sao làm duyên? Duyên là giúp cho quả thành hình thì duyên nằm trong quả, bây giờ nó diệt rồi, cái khác sanh ra làm sao làm duyên? Cho nên nói không thể làm Thứ đệ duyên.

Nếu có dừng thì chẳng phải là pháp hữu vi. Tại sao? Vì pháp hữu vi thì sanh trụ diệt, thay đổi luôn luôn mới gọi là pháp hữu vi, nếu nó dừng lại không có diệt thì đâu gọi là pháp hữu vi. *Vì có sao? Vì tất cả pháp hữu vi thường có tướng diệt,* bởi vì pháp hữu vi thường có tướng diệt, *nếu diệt rồi thì không thể cùng làm Thứ đệ duyên,* diệt rồi thì làm sao làm Thứ đệ duyên được?

Nếu nói pháp diệt vẫn có ấy là thường, nếu diệt rồi mà vẫn còn là thường, vì diệt là mất, diệt mà còn tức là không diệt, đó là thường. *Nếu thường còn thì không tội phước v.v...* đó là lý luận bác về Thứ đệ duyên. Nhưng đây là nói theo lối ngoại nhân ngầm cứu, *nếu bảo khi diệt hay cùng làm Thứ đệ duyên,* vì *khi diệt thì phân nửa diệt,*

phân nửa chưa diệt. Sở dĩ nó làm thứ đệ duyên là khi diệt thì phân nửa diệt, phân nửa còn lại tiếp tục làm thứ đệ duyên cho cái sau. *Lại không có pháp thứ ba gọi là khi diệt.* Khi diệt là đang diệt, có nghĩa là phân nửa diệt phân nửa chưa diệt, lúc ấy gọi là đang diệt thì thật ra không có pháp thứ ba đó. Trường hợp này không đúng vì hoặc là sanh hoặc là diệt, chứ không có phân nửa sanh phân nửa diệt.

Ngài dẫn trong kinh:

Lại Phật nói tất cả pháp hữu vi niệm niệm diệt, không một niệm có thời gian ngắn dừng trụ thì làm sao nói pháp hiện tại có muốn diệt và chưa muốn diệt. Nghĩa là không có một thời gian ngắn để dừng trụ nữa thì làm sao có cái muốn diệt, cái không muốn diệt. Đó là dẫn lời Phật để bác ý nói phân nửa diệt phân nửa chưa diệt. *Ông bảo trong một niệm không đó,* tức là trong một niệm rồi liền mất đó, *lại có phân nửa muốn diệt phân nửa chưa muốn diệt ắt là phá tự pháp.* Đó là ý của ngài Thanh Mục bẻ ngoại nhân: Nếu ông chấp phân nửa diệt phân nửa chưa diệt như vậy là ông phá pháp của Phật dạy mà ông đang tu.

Trong A-tỳ-đàm của ông nói có pháp diệt, có pháp chẳng diệt, có pháp muốn diệt, có pháp chẳng muốn diệt. Đây là lối giải thích trong A-tỳ-đàm của Nhị thừa. *Pháp muốn diệt là pháp hiện tại sắp muốn diệt. Pháp chưa muốn diệt là trừ pháp hiện tại sắp muốn diệt, ngoài ra các pháp hiện tại và pháp vô vi của quá khứ vị lai gọi là pháp chẳng muốn diệt.*

Trong pháp hiện tại có phân nửa muốn diệt, phân nửa chưa muốn diệt. Nếu bỏ phân nửa muốn diệt ra thì còn phân nửa chưa muốn diệt và các pháp quá khứ vị lai thuộc về vô vi, vô vi thì không diệt, thành ra cũng nằm trong chưa muốn diệt. Các bộ luận nguyên thủy tế nhị, phân tích niệm có phân nửa muốn diệt, phân nửa không muốn diệt. Phân nửa muốn diệt là cái hiện tại sắp diệt, còn phân nửa chưa chịu diệt và những pháp vô vi còn nằm trong cái chưa muốn diệt. *Thế nên không Thứ đệ duyên.* Nếu nói như vậy tức là lời ông không hợp lý.

Duyên duyên là:

Như chư Phật đã nói,
Pháp chân thật vi diệu.
Nơi pháp vô duyên này,
Làm sao có Duyên duyên?

Phật nói các pháp Đại thừa, tướng các pháp như hữu sắc vô sắc, hữu hình vô hình, hữu lậu vô lậu, hữu vi vô vi v.v... vào nơi pháp tánh, tất cả đều không, không tướng không duyên, ví như các dòng sông chảy vào biển đồng là một vị. Thật pháp đáng tin, còn tùy nghi mà nói thì không thể cho là thật, thế nên không Duyên duyên.

Sở dĩ nói không Duyên duyên là vì căn cứ trên kinh điển Đại thừa Phật nói các pháp không có tự tánh. Thí dụ như bàn tay năm ngón, nắm năm ngón lại thành nắm tay, năm ngón là duyên, nắm tay là quả. Như vậy ngón tay có thật không? Ngón tay không thật

tức là duyên không thật, duyên không thật thì quả thật được không? Duyên duyên chỗ khác gọi là Sở duyên duyên, nơi mình có sáu căn, ngoài có sáu trần, sáu căn tiếp xúc với sáu trần gọi là sở duyên duyên. Căn duyên với trần, căn là năng duyên, trần là sở duyên. Nếu căn trần không thật thì làm gì có Sở duyên duyên? Đó là căn cứ trên kinh điển Đại thừa, cho nên đây mới giải thích: *Phật nói các pháp Đại thừa, tướng các pháp như hữu sắc vô sắc, hữu hình vô hình, hữu lậu vô lậu, hữu vi vô vi v.v... vào nơi pháp tánh, tất cả đều không* tự tánh. Bởi không tự tánh cho nên *không tướng không duyên*, mà không tướng không duyên thì làm sao có Sở duyên duyên? *Thật pháp đáng tin, tùy nghi nói thì không phải là thật* nghĩa là sao? Thí dụ như chủ trương của quý thầy ở đây dạy tăng ni tu tới chỗ thật pháp như tổ Bồ-đề-đạt-ma quảy một chiếc dép; nhưng có nhiều Phật tử tới hỏi đạo thì quý thầy dạy bỏ điều ác làm điều thiện, bỏ tật xấu tập những tánh tốt v.v... thì những điều đó gọi là tùy nghi. Thế nên Phật chỉ chúng ta cứu cánh giải thoát, các pháp không tự tánh, đừng chấp trước, đó là thật pháp. Còn tùy nghi là tùy căn cơ kẻ thấp người cao mà nói sai biệt, thì đừng kẹt trong đó.

Tăng thượng duyên là:

Các pháp không tự tánh,
Nên không có hữu tướng.
Nói có việc ấy nên,
Việc ấy có, không đúng.

Có chỗ khác dịch *Thử hữu cố bỉ hữu, thử sanh cố bỉ sanh*. Thử hữu cố bỉ hữu là cái này có nên cái kia có, bởi có vô minh cho nên có hành v.v... Còn ở đây là *hữu thị sự cố thị sự hữu* nên phải nói *việc này có nên việc kia có*. Trong mười hai nhân duyên có vô minh rồi mới có hành, có hành mới có thức, có danh sắc, như vậy cho tới lão tử. Đây nói như vậy thì không đúng, tại sao? *Kinh nói mười hai nhân duyên vì việc này có nên việc kia có, đây ắt không đúng. Vì cớ sao? Vì các pháp từ các duyên sanh, tự không có định tánh.* Các pháp từ các duyên hợp, hợp rồi sanh thì không có tánh cố định, mà chúng ta nói cái này có cái kia có tức là cố định rồi, vì vậy mà không được.

Vì tự không định tánh, nếu từ duyên sanh thì không có tánh quyết định hẳn của nó, *nên không có hữu tướng. Vì hữu tướng không thì đâu được nói việc ấy có nên việc ấy có, thế nên không Tăng thượng duyên.* Đây giải thích rằng theo kinh thường nói mười hai nhân duyên, từ vô minh duyên hành, hành duyên thức, thức duyên danh sắc, danh sắc duyên lục nhập..., tức là từ có cái này thì có cái kia v.v..., như vậy vô minh coi như có cái cố định của vô minh, hành có cái cố định của hành v.v... Nhưng nếu vô minh cố định thì làm sao dẹp được? Phật nói vô minh, hành, thức, v.v... mười hai nhân duyên chẳng qua là một giả định, bởi trong khi mê lầm nên có vòng luân chuyển như vậy. Thế nên nói nhân duyên không tự tánh mà lại chấp là có tự tánh, cho vô minh là thật nên hành thật, thức thật v.v... Khi thấy thật, đó là lúc chúng ta đang mê. Còn nếu thấy rõ các pháp

không thật thì đó là đã phá tan vô minh. Thấy vô minh không thật thì tất cả những cái khác cũng thấy không thật, làm sao nói là Tăng thượng duyên.

Tăng thượng duyên là sao? Thí dụ như có hạt giống lúa ươm xuống đất rồi được nước, phân, ánh nắng mặt trời v.v... liền tăng trưởng nảy mầm, lên cọng. Như vậy hạt lúa là nhân của cây lúa, đó gọi là nhân duyên, còn đất nước phân ánh nắng v.v... giúp cho cây lúa được tăng trưởng gọi là tăng thượng duyên của cây lúa. Cũng thế, vô minh là duyên thúc đẩy hành, rồi hành làm duyên dẫn thức... cái này dẫn cái kia làm cho tăng trưởng, nên gọi là Tăng thượng duyên. Bây giờ vô minh không thật thì hành cũng không thật, nên chấp Tăng thượng duyên là thật là không đúng.

Phật tùy theo sự phân biệt có không của phàm phu mà nói duyên. Phàm phu phân biệt có không nên nói duyên, rồi Phật tùy theo tâm phân biệt của phàm phu mà nói duyên.

Lại nữa:

Lược rộng trong nhân duyên,
Tìm quả không thể được.
Trong nhân duyên nếu không,
Làm sao từ duyên ra.

Lược là trong nhân duyên hòa hợp không có quả. Rộng là trong mỗi mỗi nhân duyên cũng không quả. Nói lược là căn cứ trên lý nhân duyên, trong nhân duyên không quả; nói rộng là cả trong bốn duyên, mỗi mỗi duyên cũng không có quả. *Nếu nói lược, nói rộng trong nhân duyên*

đều không quả thì làm sao nói quả từ nhân duyên ra? Đoạn trước giải thích bốn duyên rời từng phần, đây mới tổng quát lại. Lược là nói đơn giản. Trong nhân duyên hoặc nói đơn giản, hoặc nói rộng ra, tìm quả đều không thể được, quả đã không thì làm sao từ duyên sanh?

Lại nữa:

Nếu bảo duyên không quả,
Mà từ trong duyên ra,
Quả ấy sao chẳng từ
Trong phi duyên mà ra?

Đã nói trong duyên không quả, mà từ trong duyên ra, thì sao quả ấy không từ phi duyên ra? Trong duyên không quả là không có sự liên hệ mà sanh được thì những phi duyên không liên hệ cũng có thể sanh được.

Đây mới giải thích: *Nếu trong nhân duyên tìm quả không thể được, cớ sao chẳng từ phi duyên mà ra? Như trong đất không có bình, cớ sao không từ trong sữa mà ra?* Sữa là phi duyên của bình, còn đất là duyên của bình. Nếu đất không liên hệ với bình, thì sữa không liên hệ cũng có thể được.

Lại nữa:

Nếu quả từ duyên sanh,
Duyên ấy không tự tánh,
Từ không tự tánh sanh,
Đâu được từ duyên sanh?
Quả không từ duyên sanh,

Chẳng từ phi duyên sanh.
Do vì quả không có,
Duyên phi duyên cũng không.

Đã là không tự tánh thì sao gọi là duyên? Nếu chúng ta chấp nhân là thật, quả là thật, duyên là thật thì tất cả các chấp thật đó đều không đúng với lý mà Phật nói về nhân duyên. Nếu nói các pháp không tự tánh, nhân duyên không tự tánh, không tự tánh thì sanh tức là vô sanh, mà chúng ta cho là sanh thật, nên đây mới bác.

Giải thích: *Quả từ các duyên sanh, duyên ấy không tự tánh. Nếu không tự tánh tức là không pháp, không pháp làm sao hay sanh? Thế nên quả không từ duyên sanh. Chẳng từ phi duyên sanh là vì phá duyên nên nói phi duyên, thật không có pháp phi duyên.* Vì tất cả sự vật trên thế gian này đều do duyên hợp mà có, chứ không có cái phi duyên. Sở dĩ nói sanh là đối với tử, duyên đối với phi duyên, đó là tạm nói chứ không phải có. *Thế nên chẳng từ phi duyên sanh. Nếu chẳng từ hai chỗ đó mà sanh, ấy ắt không quả. Vì không quả nên duyên phi duyên cũng không.*

Đây giải thích cho chúng ta thấy duyên và phi duyên đều không thật. Tôi lặp lại, cái nhìn của ngài Long Thọ khác với cái nhìn của Nhị thừa và chúng ta. Chúng ta luôn luôn chấp cứng, cho sự vật là thật, thấy cái gì cũng thật nên gọi là có tự tánh. Các pháp do duyên sanh không thật mà chấp thật, đó là trái với duyên sanh. Nói không tự tánh tức không có cá thể quyết định là thật.

Thử kiểm lại tất cả trên thế gian này cái gì là thật? Chúng ta thật không? Nếu biết thân này như Phật dạy là tứ đại hòa hợp sanh thì tứ đại là duyên, là nhân để thành quả thân, nhưng tứ đại thật không? Đất, nước có thật không? Gió, lửa không cái nào thật hết! Không thật nên hợp thành thân này có thật được không? Đó là nói thân do đất nước gió lửa hòa hợp không thật. Còn nói theo cái nhìn hiện tại: thân gồm nhiều tế bào xương, tế bào thịt, da v.v... những tế bào đó có chức năng hoạt động riêng biệt, như vậy chúng nó làm việc, chứ có gì là mình đâu? Như sau khi ăn, dịch vị trong bao tử tiêu hóa thức ăn, chúng ta có tính toán chế cái này, bớt cái kia, bữa nay thức ăn chua phải ấn nút nào cho ra cái gì nhiều, ấn nút nào bế cái khác lại v.v... Nếu không tính được, đó là chuyện làm của nó, bản phận của nó, đâu có cái gì mà nói là mình? Có vi trùng vô thì tự nó đánh nhau, nó làm sao mình cũng không biết, chừng nào nó thua trận thì mình phát run phát lạnh lên, khi đó mới hay thôi. Như vậy cái gì là mình mà cứ vỗ ngực xưng ta? Giống như tổ trưởng của Tổ hợp tương. Không phải tổ trưởng làm hết tất cả, từng ngành người ta làm việc, gây meo, nấu tương v.v... còn tổ trưởng chỉ quản lý tổng quát. Như vậy chủ là tạm nói, chứ không thật. Nếu làm chủ, mình biết việc đó không xong, mình phải điều khiển binh tướng chỗ khác lại phụ. Còn nó làm gì thì làm, mình không hay biết, đến khi không xong mới hay, như vậy mà cứ nói mình là chủ, có đúng không?

Thế nên nếu nhìn với con mắt trí tuệ của ngài Long Thọ thì chủ là giả danh, chứ không thật. Chúng ta cứ chấp thật thì sai. Hiểu rồi mới thấy chúng ta thật là mê muội, không có thật pháp mà cứ chấp thật là mình. Bởi lầm tưởng thật nên từ cái lầm này tới cái lầm kia, cả ngày sống trong mê lầm. Bây giờ thấy rõ mình không thật, sự vật duyên hợp không thật, chỉ là giả tướng, giả danh, như vậy là thấu đáo lẽ thật. Còn nếu trên giả tướng giả danh mà chấp thì thật là vô lý. Từ vô lý này qua vô lý khác, nên nói chúng ta sống trong vô minh là vậy. Tóm lại đây nói nhân duyên là để thấy tất cả pháp không có tự tánh, không có chủ thể cố định, chẳng qua là duyên hợp có giả tướng giả danh, bám vào giả danh giả tướng cho là thật, đó là sai lầm.

II- PHẨM PHÁ ĐI VÀ ĐẾN

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Thế gian mắt thấy ba thời có tác động, đã đi, chưa đi, đang đi, vì có tác động nên biết có các pháp.

<u>Đáp</u>: **Đã đi không có đi,**

Chưa đi cũng không đi.

Lìa đã đi, chưa đi,

Đang đi cũng không đi.

Đã đi không có đi vì đã đi. Nếu lìa đi mà có tác động đi, việc ấy không đúng. Chưa đi cũng không đi vì chưa có động tác đi. Đang đi gọi là phân nửa đi phân nửa chưa đi, vì không lìa đã đi và chưa đi.

<u>Hỏi</u>: **Chỗ động thì có đi,**

Trong đây có đang đi.

Chẳng đã đi, chưa đi,

Nên đang đi là đi.

Tùy chỗ tác động thì trong ấy nên có đi. Mắt thấy trong đang đi có tác động. Trong đã đi thì động tác đã diệt, trong chưa đi chưa có động tác. Thế nên biết đang đi là có đi.

Đáp: **Làm sao trong đang đi,**

Mà sẽ có pháp đi.

Nếu lìa nơi pháp đi,

Đang đi không thể được.

Đang đi có đi việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì lìa pháp đi, đang đi không thể được. Nếu lìa pháp đi có đang đi thì lý ưng trong đang đi có đi, như trong đĩa có trái cây.

Lại nữa:

Nếu nói đang đi đi,

Người ấy ắt có lỗi.

Lìa đi có đang đi,

Vì đang đi riêng đi.

Nếu bảo trong đã đi, chưa đi, không đi thì đang đi thật có đi, người ấy ắt có lỗi. Nếu lìa pháp đi, có đang đi thì không phải là nhân đối đãi nhau. Vì cớ sao? Nếu nói đang đi có đi, ấy ắt là hai mà thật không phải vậy. Thế nên không được nói lìa đi có đang đi.

Lại nữa:

Nếu đang đi có đi,

Ắt có hai thứ đi,

Một nói là đang đi,

Hai là đang đi đi.

Nếu bảo đang đi có đi, ấy ắt có lỗi vì có hai thứ đi. Một là nhân đi có đang đi, hai là trong đang đi có đi.

Hỏi: Nếu có hai pháp đi thì có lỗi gì?

Đáp: **Nếu có hai pháp đi,**

Ắt có hai người đi.

Vì nếu lìa người đi,

Pháp đi không thể được.

Nếu có hai pháp đi ắt có hai người đi. Vì cớ sao? Vì nhân pháp đi có người đi. Một người có hai pháp đi, hoặc hai người đi, đây ắt không đúng. Thế nên đang đi cũng không đi.

Hỏi: Lìa người đi không có pháp đi thì có thể được. Nay trong ba thời quyết định có người đi.

Đáp: **Nếu lìa hẳn người đi,**

Pháp đi không thể được.

Do vì không pháp đi,

Đâu được có người đi?

Nếu lìa người đi thì pháp đi không thể được. Nay làm sao ở trong không có pháp đi mà nói trong ba thời quyết định có người đi?

Lại nữa:

Người đi ắt chẳng đi,

Người chẳng đi chẳng đi.

Lìa người đi chẳng đi,

Không người thứ ba đi.

Không có người đi, vì cớ sao? Nếu có người đi ắt có hai thứ, hoặc người đi hoặc người chẳng đi, lìa hai người này không có người thứ ba đi.

Hỏi: Nếu người đi đi thì có lỗi gì?

Đáp: **Nếu nói người đi đi,**

Làm sao có nghĩa này?

Nếu lìa hẳn pháp đi,

Người đi không thể được.

Nếu bảo quyết định có người đi dùng pháp đi, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì lìa pháp đi người đi không thể được. Nếu lìa người đi quyết định có pháp đi, ắt người đi hay dùng pháp đi mà thật chẳng phải vậy.

Lại nữa:

Nếu người đi có đi,

Ắt có hai thứ đi.

Một là người đi đi,

Hai là pháp đi đi.

Nếu bảo người đi dùng pháp đi ắt có hai lỗi, trong một người đi mà có hai pháp đi. Một là do pháp đi thành người đi, hai là do người đi thành pháp đi. Người đi thành rồi về sau mới dùng pháp đi, việc ấy không đúng. Thế nên trước trong ba thời nói quyết định có người đi dùng pháp đi thì việc ấy không đúng.

Lại nữa:

Nếu bảo người đi đi,

Người ấy ắt có lỗi.

Lìa đi có người đi,

Nói người đi có đi.

Nếu người nói người đi hay dùng pháp đi, người ấy ắt có lỗi lìa pháp đi có người đi. Vì cớ sao? Nói người đi dùng pháp đi, ấy là trước có người đi, sau có pháp đi, việc ấy không đúng. Lại nữa, nếu quyết định có đi, có người đi thì nên có mới cất bước mà trong ba thời tìm sự cất bước không thể được. Vì cớ sao?

Đã đi không cất bước,

Chưa đi không cất bước.

Đang đi không cất bước,

Chỗ nào có cất bước?

Vì sao trong ba thời không có cất bước?

Chưa cất bước không đi,
Cũng không có đã đi.
Cả hai nên cất bước,
Chưa đi sao cất bước?
Không đi, không chưa đi,
Cũng lại không đang đi.
Tất cả không cất bước,
Cớ sao mà phân biệt?

Nếu người chưa cất bước, ắt không đang đi, cũng không đã đi. Nếu có cất bước thì phải ở trong hai chỗ đang đi và đã đi, cả hai đều không đúng. Vì khi chưa đi chưa có cất bước nên trong chưa đi đâu có cất bước? Vì cất bước không nên không đi, vì không đi nên không người đi thì đâu được có đã đi, chưa đi và đang đi.

<u>Hỏi</u>: Nếu không đi, không người đi nên có đứng và người đứng?

***<u>Đáp</u>:* Người đi ắt không đứng,**
Người không đi không đứng.
Lìa người đi, không đi,
Sao có (người) thứ ba đứng.

Nếu có đứng, có người đứng thì nên là người đi đứng, hoặc người không đi đứng. Nếu lìa cả hai nên có người thứ ba đứng, ấy đều không đúng. Người đi

không đứng vì đi chưa dừng, vì cùng với đi trái nhau nên gọi là đứng. Người không đi cũng không đứng. Vì cớ sao? Nhân pháp đi diệt nên có đứng, không đi ắt không đứng. Lìa người đi và người chẳng đi lại không có người thứ ba đứng. Nếu có người thứ ba đứng tức ở trong người đi, người không đi, vì thế nên không được nói người đi đứng.

Lại nữa:

Người đi nếu sẽ đứng,
Làm sao có nghĩa này?
Nếu phải lìa pháp đi,
Người đi không thể được.

Ông bảo người đi đứng, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì lìa pháp đi, người đi không thể được. Nếu người đi trong tướng đi làm sao sẽ có đứng, vì đi đứng trái nhau.

Lại nữa:

Đi, chưa đi không đứng,
Đang đi cũng không đứng.
Chỗ có hành và chỉ,
Đều đồng với nghĩa đi.

Nếu bảo người đi đứng, người ấy nên ở trong đang đi, đã đi, chưa đi đứng. Ba chỗ đều không có đứng, thế nên ông nói người đi có đứng, ấy ắt không đúng. Như phá pháp đi và đứng, hành chỉ cũng như thế. Hành là như từ hạt lúa tương tục đến thành mầm,

cọng, lá v.v... Chỉ là hạt lúa tiêu diệt nên mầm, cọng, lá cũng diệt. Vì tương tục nên gọi là hành, vì đoạn nên gọi là chỉ. Lại như vô minh duyên các hành cho đến lão tử, ấy gọi là hành. Vì vô minh diệt, các hành v.v... cũng diệt, ấy gọi là chỉ.

Hỏi: Ông tuy dùng các môn phá đi người đi, đứng người đứng mà mắt thấy có đi có đứng?

Đáp: Cái thấy của con mắt thịt không đáng tin. Nếu thật có đi người đi là dùng một pháp thành, là dùng hai pháp thành? Cả hai đều có lỗi. Vì cớ sao?

Pháp đi tức người đi,
Việc ấy ắt không đúng.
Pháp đi khác người đi,
Việc ấy cũng không đúng.

Nếu pháp đi người đi là một, ấy ắt không đúng. Khác cũng không đúng.

Hỏi: Một, khác có lỗi gì?

Đáp: **Nếu bảo là pháp đi,**
Cũng tức là người đi.
Người làm và việc làm,
Việc ấy ắt là một.
Nếu bảo là pháp đi,
Có khác với người đi.
Lìa người đi có đi,
Lìa đi có người đi.

Như thế cả hai đều có lỗi, vì cớ sao? Nếu pháp đi tức là người đi, ấy ắt thác loạn, phá pháp nhân duyên. Nhân đi có người đi, nhân người đi có đi. Lại đi gọi là pháp, người đi gọi là người. Người thì thường mà pháp đi thì vô thường. Nếu là một thì cả hai đều nên thường, cả hai đều nên vô thường. Trong một có những lỗi như thế.

Nếu là khác thì trái nhau. Chưa có pháp đi nên có người đi, chưa có người đi nên có pháp đi, không làm nhân đối đãi nhau, một pháp diệt nên một pháp còn, trong khác có những lỗi như thế.

Lại nữa:

Đi, người đi là hai,
Nếu pháp một, khác thành.
Cả hai đều không thành,
Làm sao sẽ có thành?

Nếu người đi pháp đi có, nên dùng pháp một thành, nên dùng pháp khác thành, cả hai đều không thể được. Trước đã nói không có pháp thứ ba thành. Nếu bảo có thành nên nói nhân duyên không đi, không người đi. Nay sẽ nói thêm:

Nhân đi biết người đi,
Chẳng dùng pháp đi ấy.
Trước không có pháp đi,
Nên không người đi đi.

Tùy do pháp đi nào biết được người đi, người đi ấy không thể dùng pháp đi ấy. Vì cớ sao? Pháp đi ấy khi chưa có thì không có người đi, cũng không có đang đi, đã đi, chưa đi. Như trước có người, có thành ấp mới có chỗ đi đến. Pháp đi, người đi ắt không phải như vậy, vì người đi nhân pháp đi thành, pháp đi nhân người đi thành.

Lại nữa:

Nhân đi biết người đi,
Không dùng pháp đi khác.
Ở trong một người đi,
Không được hai pháp đi.

Tùy lấy pháp đi nào mà biết người đi. Người đi ấy không thể dùng pháp đi khác. Vì cớ sao? Vì trong một người đi không thể có hai pháp đi.

Lại nữa:

Quyết định có người đi,
Không dùng ba pháp đi.
Không định có người đi,
Không dùng ba pháp đi.
Pháp đi định, không định,
Người đi không dùng ba (pháp đi).
Nên pháp đi, người đi,
Chỗ đi đến đều không.

Quyết định gọi là thật có, không nhân pháp đi sanh. Pháp đi gọi là thân chuyển động. Ba gọi là

chưa đi, đã đi, đang đi. Nếu quyết định có người đi thì lìa pháp đi nên có đi, không nên có đứng. Thế nên nói quyết định có người đi không nên dùng ba pháp đi. Nếu người đi không quyết định, không quyết định gọi là vốn thật không. Do nhân pháp đi mà được tên người đi. Do vì không pháp đi thì không thể dùng ba pháp đi. Nhân pháp đi nên có người đi. Nếu trước không pháp đi thì không người đi, làm sao nói không quyết định người đi dùng ba pháp đi? Như người đi, pháp đi cũng như thế. Nếu trước lìa người đi quyết định có pháp đi thì không nhân người đi có pháp đi. Thế nên người đi không thể dùng ba pháp đi. Nếu quyết định không pháp đi thì người đi làm sao dùng? Như thế suy nghĩ quán sát pháp đi, người đi, chỗ đi đến, pháp ấy đều là nhân đối đãi nhau. Nhân pháp đi có người đi, nhân người đi có pháp đi, nhân hai pháp ấy ắt có chỗ đi, không được nói quyết định có không được nói quyết định không. Thế nên quyết định biết ba pháp đều hư dối, không thật có, chỉ có giả danh, như huyễn như hóa.

Giảng:

Phẩm này rất quan trọng nhưng khi đọc lại thấy quá tầm thường, vì cái nhìn của ngài Long Thọ khác cái nhìn của chúng ta. Chính vì muốn giải những lý lẽ thâm sâu, nhưng nếu đem chuyện xa vời người ta không hiểu được, nên ngài lấy việc cụ thể tầm thường để giải thích. Vì thế chữ khứ lai không phải chỉ đơn giản nhắm trên hành động đi và lại của chúng ta, mà nó trùm cả thời gian không gian, cùng tác động của con người.

Như thế gian thường nói mùa xuân đi mùa hè lại, thời gian biến chuyển đổi dời đó cũng nằm trong nghĩa khứ lai, từ phương trời kia đến rồi trở về phương trời kia đó cũng là đi lại trong không gian. Sự dời đổi của không gian thời gian cùng tác động của con người đều là một dòng biến chuyển không cố định mà chúng ta quen đặt thành cố định, nên mê lầm. Từ mê lầm cho biến chuyển là thật thì hành động cũng thật, con người cũng thật, muôn pháp đều thật. Nói một cách dễ hiểu, thời gian không dừng ở một chặng nào mà chúng ta đặt thành từng chặng, nói nay là mùng mấy, giờ này là giờ gì, năm này là năm gì, khẳng định như vậy. Đặt thành năm tháng ngày giờ rồi chấp chặt năm tháng ngày giờ là thật. Đặt thành giờ giấc đó là tạm đặt để hiểu với nhau, chúng ta lại đặt thêm giờ đó là lành dữ tốt xấu, có phải từ mê lầm thêm một lớp mê lầm? Thí dụ ngày mai dựng nhà, nếu nhằm ngày 23 chắc không dám dựng. Ngày 23 chẳng qua là tạm theo thời tiết mà định, chứ không thật, khi đã định thì biến thành thật. Năm này là năm Sửu hay năm Dần, đó là mình đặt với nhau, nó đâu nói Sửu Dần gì, vậy mà người nữ sanh năm Dần là bị thiên hạ sợ! Đó là do sự điên đảo của con người, chúng ta mê lầm tự tạo cho mình một vị trí, đặt vị trí đó là thật rồi trên vị trí đó bày biện đủ chuyện. Ngài Long Thọ muốn chỉ cho chúng ta thấy tất cả những việc di chuyển đổi dời đó đều không thật, chỉ do duyên hợp thì đừng chấp. Nói thời tiết, mùa thu mùa đông để giải thích thì xa xôi, nên cứ ngay sự đi lại hỏi có thật hay không. Nếu không thật thì tất cả những gì dời đổi cũng đều không thật, tác động không thật, người cũng không thật.

Như vậy phá sự đi lại mà cũng phá tất cả sự chuyển biến của thời gian không gian, tác động và cả bản thân con người, tất cả đều không thật.

Hỏi: Thế gian mắt thấy ba thời có tác động, đã đi, chưa đi, đang đi, vì có tác động nên biết có các pháp. Nếu tác động có thật thì các pháp phải có thật.

Đáp: Đã đi không có đi,
Chưa đi cũng không đi.
Lìa đã đi, chưa đi,
Đang đi cũng không đi.

Đã đi tức là đi rồi, đâu đi nữa. Đi rồi thì không đi là phải, chưa đi tức chưa cất bước sao gọi là đi, việc đó chúng ta đồng ý. Nhưng đang đi mà nói không đi thì không chấp nhận vì rõ ràng tôi đang đi. Đang là căn cứ vào hiện tại, thời gian không tự có, căn cứ trên hành động, trên sự vật mà lập thời gian. Đang đi tức là nói thời gian, thời gian không có đi, nói thời gian đi là sai. Nhưng đây là trên tác động: *Đã đi không có đi vì đã đi. Nếu lìa đi mà có tác động đi, việc ấy không đúng. Chưa đi cũng không đi vì chưa có động tác đi. Đang đi gọi là phân nửa đi phân nửa chưa đi, vì không lìa đã đi và chưa đi.* Mà đã đi không được, chưa đi không được thì đang đi cũng không được. Đang đi chúng ta làm sao? Một chân giở lên thì chân kia để xuống, giở lên là chưa đi, để xuống là đã đi, như thế đi là giở lên hay để xuống? Vậy là không đi.

Hỏi: Chỗ động thì có đi,
Trong đây có đang đi.

Chẳng đã đi, chưa đi,

Nên đang đi là đi.

Lý luận cũng chặt chẽ. Trong động tác thì có đi nên trong đây có đang đi. Đang đi không phải đã đi và chưa đi mà đang đi là đi.

Tùy chỗ tác động thì trong ấy nên có đi. Mắt thấy trong đang đi có tác động. Trong đã đi thì động tác đã diệt, trong chưa đi chưa có động tác. Thế nên biết đang đi là có đi. Giải thích như vậy thì rõ ràng đang đi là có đi.

Đáp: Làm sao trong đang đi,

Mà sẽ có pháp đi.

Nếu lìa nơi pháp đi,

Đang đi không thể được.

Nếu lìa pháp đi tức là lìa tác động nên không có đang đi. Đang đi là đứng về thời gian mà nói, nhưng lìa tác động có thời gian không? Vậy thời gian đi không thật, từ tác động mà có.

Đây giải thích: *Đang đi có đi việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì lìa pháp đi, đang đi không thể được.* Lìa sự cất chân, để chân lên xuống thì có đang đi không? Chính sự cất chân giở lên để xuống đó mới gọi là đi. *Nếu lìa pháp đi có đang đi thì lý ưng trong đang đi có đi, như trong đĩa có trái cây.* Đĩa có trái cây thì trái cây và đĩa là hai, mà hai thứ thì không thể được. Đi và đang đi không phải hai, rời đi không có đang đi.

Lại nữa:

Nếu nói đang đi đi,
Người ấy ắt có lỗi.
Lìa đi có đang đi,
Vì đang đi riêng đi.

Nếu bảo trong đã đi, chưa đi, không đi thì đang đi thật có đi, người ấy ắt có lỗi. Nếu lìa pháp đi có đang đi thì không phải là nhân đối đãi nhau. Tại sao? Vì trong ba thời quá khứ hiện tại vị lai, nếu quá khứ không có, vị lai không có thì hiện tại cũng không. Đã đi không đi, chưa đi không đi thì đang đi cũng không đi, hai việc kia không có thì việc này cũng không, nên gọi là nhân đối đãi nhau. *Vì có sao? Nếu nói đang đi có đi, ấy ắt là hai mà thật không phải vậy. Thế nên không được nói lìa đi có đang đi.* Như vậy nếu nói sáng nay đi chợ, hỏi có đi chợ không, nói làm sao cho khỏi lỗi? Có đi nhưng giả đi thôi chứ không phải thật đi, nhớ như vậy. Nếu cái gì cũng nhớ giả chắc là cười hoài, không có buồn. Nếu hỏi có khổ không? Có giả khổ, giả khổ thì khóc làm chi, thật khổ mới khóc. Như vậy nếu chúng ta hiểu đúng lẽ thật thì trong cuộc đời này không có gì đáng buồn vì đều là không thật.

Lại nữa:

Nếu đang đi có đi,
Ắt có hai thứ đi,
Một nói là đang đi,
Hai là đang đi đi.

Đang đi là đứng về mặt thời gian. Nói đang đi có đi ắt có hai thứ đi, một là đang đi, hai là đang đi đi, tức là thời gian đi và đi. Giải thích: *Nếu bảo đang đi có đi, ấy ắt có lỗi vì có hai thứ đi. Một là nhân đi có đang đi, hai là trong đang đi có đi.* Một là nhân mình bước đi mà có đang đi, hai là trong đang đi có đi, như vậy thành có hai pháp đi. Ngoại nhân hỏi lại:

Hỏi: Nếu có hai pháp đi thì có lỗi gì? Nếu có đang đi và đi thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu có hai pháp đi,
Ắt có hai người đi.
Vì nếu lìa người đi,
Pháp đi không thể được.

Sở dĩ có hai lỗi vì đang đi và đi là hai. Giải thích rằng: Nói đang đi đi thành hai pháp đi, mà nếu hai pháp đi phải có hai người đi một lượt, một việc đi mà hai người được không? Đó là vô lý, đây mới bẻ lại. *Nếu có hai pháp đi ắt có hai người đi. Vì cớ sao? Vì nhân pháp đi có người đi. Một người có hai pháp đi, hoặc hai người đi, đây ắt không đúng. Thế nên đang đi cũng không đi.* Tóm lại đang đi cũng không đi. Ngoại nhân hỏi lại:

Hỏi: Lìa người đi không có pháp đi thì có thể được. Nay trong ba thời quyết định có người đi.

Ông nói như vậy tôi thấy lìa người đi không có pháp đi có thể được, nhưng trong ba thời đã đi, đang đi và sẽ đi quyết định có người đi.

Đáp: Nếu lìa hẳn người đi,
Pháp đi không thể được.
Do vì không pháp đi,
Đâu được có người đi?

Nếu lìa người đi thì pháp đi không thể được, vì lìa người đi thì cái gì đi? Ý ngoại nhân hỏi trong ba thời đã đi, đang đi và chưa đi có trước mới quyết định có người đi sau, như vậy được không? Đây mới đặt vấn đề lại: *Nếu lìa người đi thì pháp đi không thể được. Nay làm sao ở trong không có pháp đi mà nói trong ba thời quyết định có người đi?* Thật ra học lý luận này cốt phải nắm cho thật vững chủ yếu của tinh thần Bát-nhã hay là tinh thần Trung quán. Ngài Long Thọ bác chuyện đi và người đi để chúng ta thấy việc đi và người đi không có tự tánh, không cố định, nên người và hành động không thật, muôn pháp cũng không thật. Nếu người đi thật, việc đi thật, tức là người, hành động có tự tánh. Đó là sai lẽ thật, trái đạo lý, ngài bác để chúng ta không còn chỗ bám. Nói có người đi, có pháp đi chỉ là nói trong giả dối tạm bợ, nếu cho là thật, là cố định thì không đúng.

Lại nữa:
Người đi ắt chẳng đi,
Người chẳng đi chẳng đi.
Lìa người đi chẳng đi,
Không người thứ ba đi.

Thường nói đi là ai đi? Người đi hay người chẳng đi? Đây nói người không đi thì không đi đã đành,

mà người đi không đi là khó hiểu, nhưng sở dĩ nói luôn là để bác cả hai bên. Giải thích: *Không có người đi, vì cớ sao? Nếu có người đi ắt có hai thứ, hoặc người đi hoặc người chẳng đi, lìa hai người này không có người thứ ba đi.*

Ngoại nhân nghi nên hỏi lại. *Nếu người đi đi thì có lỗi gì?* Người không đi là không đi, cần gì phải hỏi, còn người đi là đi thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu nói người đi đi,
Làm sao có nghĩa này?
Nếu lìa hẳn pháp đi,
Người đi không thể được.

Từ đâu có người đi? Do cất bước đi mới gọi là người đi. Làm sao có người đi trước nếu chưa đi? Thí dụ đang ngồi nói người đi được không? Đang đứng nói người đi được không? Khi nào cất bước đi mới gọi là người đi. Giờ nói người đi là một, đi là hai, vậy là có hai, thành không hợp lý nên đây nói *nếu nói người đi đi, làm sao có nghĩa này? Nếu lìa pháp đi, người đi không thể được*. Nói người đi đi thì pháp đi có sau. Trên phương diện lý luận, người ta nghĩ hoặc người đi trước pháp đi sau, hoặc pháp đi trước người đi sau. Nhưng không cất chân đi có gọi người đi được không? Như vậy khi nói người đi đi thì người đi trước, pháp đi sau, mà chưa cất chân đi sao gọi là người đi được? Lối lý luận này rất khúc chiết. Giải thích: *Nếu bảo quyết định có người đi dùng pháp đi, việc ấy không đúng. Vì có sao? Vì lìa pháp đi người đi không thể được. Nếu lìa người đi quyết định*

có pháp đi, ắt người đi hay dùng pháp đi, mà thật chẳng phải vậy. Tôi giải thích lại, nếu quyết định có người đi dùng pháp đi, như vậy người đi trước rồi sử dụng pháp đi sau là không hợp lý. Vì cớ sao? Nếu lìa pháp đi thì người đi không được, còn nếu lìa người đi quyết định có pháp đi ắt người đi hay dùng pháp đi. Như tôi cầm cây viết, sử dụng cây viết, thì người và cây viết là hai, cũng như người đi sử dụng pháp đi không phải một, vì vậy mà nói không đúng.

Lại nữa:

Nếu người đi có đi,
Ắt có hai thứ đi.
Một là người đi đi,
Hai là pháp đi đi.

Nghe rắc rối quá, người đi đi, pháp đi đi. Nếu nói người đi đi tức là người và pháp đi là hai, pháp đi đi thì pháp đi cũng đi, vậy là hai. Đây mới giải thích rõ: *Nếu bảo người đi dùng pháp đi ắt có hai lỗi, trong một người đi mà có hai pháp đi.* Một người đi, chỉ một người đi thôi mà người đi và đi thành hai, nên nói người đi dùng pháp đi thì có hai lỗi là trong một người đi có hai pháp đi. *Một là do pháp đi thành người đi,* chỉ có pháp đi mà thành có người đi nữa. *Hai là do người đi thành pháp đi. Người đi thành rồi về sau mới dùng pháp đi,* thì *việc ấy không đúng.* Khi nói người đi đi là người đi có trước, rồi sau mới dùng pháp đi, vậy là không đúng. Đây muốn cho chúng ta thấy người đi và pháp đi không tách rời được, nếu nói hai là lầm lẫn. Nếu nói người đi đi

thì thành hai pháp đi, một của người đi, và một của người đó sử dụng, nên nói thành hai pháp. Vì vậy câu sau nói có người đi rồi sau mới dùng pháp đi, việc ấy không đúng. *Thế nên trước trong ba thời nói quyết định có người đi dùng pháp đi thì việc ấy không đúng.* Đó là bác câu hỏi trước nói trong ba thời có người đi thì có lỗi gì.

Lại nữa:

Nếu bảo người đi đi,
Người ấy ắt có lỗi.
Lìa đi có người đi,
Nói người đi có đi.

Nếu bảo người đi đi, nói như vậy có lỗi, tại sao? Vì lìa pháp đi có người đi không? Giải thích: *Nếu người nói người đi hay dùng pháp đi, người ấy ắt có lỗi lìa pháp đi có người đi. Vì có sao? Nói người đi dùng pháp đi, ấy là trước có người đi, sau có pháp đi, việc ấy không đúng. Lại nữa, nếu quyết định có đi, có người đi thì nên có mới cất bước* hay mới giở chân, *mà trong ba thời tìm sự cất bước không thể được. Vì cớ sao?* Giở chân lên rồi để chân xuống mới thành đi, mà trong ba thời tìm cái giở chân không thể được. Vì cớ sao?

Đã đi không cất bước,
Chưa đi không cất bước.
Đang đi không cất bước,
Chỗ nào có cất bước?

Trong ba thời, đã đi thì không cất bước, chưa đi cũng không cất bước, còn đang đi không cất bước là sao?

Đây là lấy đối đãi mà phá, vì đã - đang - chưa là ba thời quá khứ - hiện tại - vị lai, nếu quá khứ có, vị lai có thì hiện tại cũng có, quá khứ không, vị lai không thì hiện tại làm gì có? Nếu đã đi không có, chưa đi không có thì đang đi cũng phải không có. Nói chi li thì thấy tức cười vì không một cái thật. Thử hỏi đang đi là sao? Một là giở chân lên, hai là để chân xuống, giở chân lên thì chưa đi là vị lai, còn để chân xuống là đã đi thuộc quá khứ. Quá khứ, vị lai đã không thì hiện tại có cái gì đâu, hiện tại không có thì cái gì đang đi? Thế nên đi chỉ là một giả danh. Lý luận này rất thực tế cho thấy tất cả ngôn ngữ chúng ta dùng đều không thật mà cứ chấp là thật. Pháp đi không thật thì người đi cũng không thật, cái hay là chỗ đó. Ngoại nhân hỏi: *Vì sao trong ba thời không có cất bước?*

Chưa cất bước không đi,
Cũng không có đã đi.
Cả hai nên cất bước,
Chưa đi sao cất bước?
Không đi, không chưa đi,
Cũng lại không đang đi.
Tất cả không cất bước,
Cớ sao mà phân biệt?

Đây nói chưa cất bước không có đang đi, không có đã đi, cả hai đã đi và đang đi lẽ ra phải có cất bước, nhưng đang đi, đã đi không có, thì chưa đi làm sao có cất bước? Không đi, không chưa đi, không đang đi, tất cả không cất bước, vì sao mà phân biệt? Đây cố giải thích

trong ba thời tìm không có cất bước để đi. Giải thích: *Nếu người chưa cất bước,* hay chưa giở chân, *ắt không đang đi, cũng không có đã đi. Nếu có cất bước thì phải ở trong hai chỗ đang đi và đã đi, cả hai đều không đúng. Vì khi chưa đi thì chưa có cất bước nên trong chưa đi đâu có cất bước? Vì cất bước không, nên không đi, vì không đi nên không người đi thì đâu được có đã đi, chưa đi và đang đi.* Đây kết thúc lại cho thấy rõ chưa cất bước lên thì không có đi, trong đang đi tìm không ra sự cất bước vì giở chân chưa gọi là đang đi, còn đã đi thì chân để xuống, dừng lại rồi. Như vậy trong ba thời tìm cất bước không có, mà cất bước không có thì người làm gì có đã đi, sẽ đi và đang đi. Ngoại nhân hỏi lại để xác nhận:

Hỏi: Nếu không đi, không người đi nên có đứng và người đứng. Đây là chuyển qua đứng, vì đi và đứng liên hệ với nhau. Không có việc đi, không người đi, giờ tôi hỏi lại có sự đứng, người đứng không?

Đáp: Người đi ắt không đứng,
Người không đi không đứng.
Lìa người đi, không đi,
Sao có (người) thứ ba đứng.

Đứng là người nào đứng? Hoặc người đi đứng, hoặc người không đi đứng, chứ không có người thứ ba ở đâu lại đứng. Người đi ắt chẳng đứng, còn người không đi tại sao không đứng? Nói người không đi thì đứng là sai, vì có khi người đó ngồi hay nằm, không nhất định phải đứng, mà lìa người đi người không đi thì không có người thứ ba đứng.

Giải thích: *Nếu có đứng, có người đứng thì nên là người đi đứng, hoặc người không đi đứng. Nếu lìa cả hai nên có người thứ ba đứng, ấy đều không đúng. Người đi không đứng vì đi chưa dừng, vì cùng với đi trái nhau nên gọi là đứng. Người không đi cũng không đứng. Vì có sao? Nhân pháp đi diệt nên có đứng, không đi ắt không đứng.* Người đang đi dừng lại mới gọi là đứng, vì đứng là dừng sự đi. Người không đi không có dừng sao nói là đứng? *Lìa người đi và người chẳng đi lại không có người thứ ba đứng. Nếu có người thứ ba đứng tức ở trong người đi, người không đi, vì thế nên không được nói người đi đứng.* Nếu có người thứ ba đứng tức là ở trong số người đi và người chẳng đi, mà người đi và người chẳng đi đều không đứng nên không được nói người đi đứng. Như vậy đi cũng không có đi, đứng cũng không đứng.

Lại nữa:

Người đi nếu sẽ đứng,
Làm sao có nghĩa này?
Nếu phải lìa pháp đi,
Người đi không thể được.

Người đi khi nào đứng mới nói đứng, chứ nói sẽ đứng là lúc nào đứng? Thành ra việc đó không thể được. *Ông bảo người đi đứng, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì lìa pháp đi, người đi không thể được. Nếu người đi trong tướng đi làm sao sẽ có đứng,* người đi trong tướng hoạt động đi làm sao có đứng, *vì đi đứng trái nhau.*

Lại nữa:

Đi, chưa đi không đứng,
Đang đi cũng không đứng.
Chỗ có hành và chỉ,
Đều đồng với nghĩa đi.

Chữ hành có nghĩa là đi, cũng có nghĩa là biến đổi, di chuyển. Chỉ là dừng, cũng có nghĩa là diệt, là hết, là tan hoại. Hành chỉ nói chung là sự sanh diệt biến chuyển của muôn vật trong thế gian, cùng đồng với nghĩa đi và đứng. Đã nói đi không thật đi, đứng không thật đứng, thì sự biến chuyển, sự đổi dời, cũng như sự tiêu diệt của các pháp đều không thật. Như vậy để thấy muôn pháp trên thế gian không có quyết định; đi, đứng, đổi thay, tiêu diệt... đều không quyết định.

Giải thích: *Nếu bảo người đi đứng, người ấy nên ở trong đang đi, đã đi, chưa đi đứng. Ba chỗ đều không có đứng, thế nên ông nói người đi có đứng, ấy ắt không đúng. Như phá pháp đi và đứng, hành chỉ cũng như thế. Hành là như từ hạt lúa tương tục đến thành mầm, cọng, lá v.v... Chỉ là hạt lúa tiêu diệt nên mầm, cọng, lá cũng diệt. Vì tương tục nên gọi là hành, vì đoạn nên gọi là chỉ.* Đây giải thích về mười hai nhân duyên: *Lại như vô minh duyên các hành cho đến lão tử, ấy gọi là hành. Vì vô minh diệt, các hành v.v... cũng diệt, ấy gọi là chỉ.*

Hỏi: Ông tuy dùng các môn phá đi người đi, đứng người đứng mà mắt thấy có đi có đứng? Ông dùng các lý luận để phá sự đi người đi, sự đứng người đứng, mà hiện thế gian thấy có đi, có đứng thì sao?

Đáp: Cái thấy của con mắt thịt không đáng tin. Nói con mắt thịt thấy không đáng tin, chúng ta chấp nhận không? Thí dụ như nhìn lên trời vào đêm trăng, mây bay nhưng chúng ta thấy trăng đi. Cầm một cây nhang cháy quay nhanh thì không còn thấy cây nhang mà thấy một vòng lửa. Ngồi trên chiếc tàu chạy trên sông chúng ta thấy tàu chạy hay là thấy bờ đi? Như vậy cái thấy của mắt thịt không đúng làm sao tin được? Cái thấy của mắt thịt không đáng tin thì có gì mà cãi là tôi thấy rõ ràng. Lời nói không thật, cái thấy không thật, không có gì đáng tin hết.

Đây chuyển qua giải thích nhất dị hay đồng dị, lý đồng dị rất hay. *Nếu thật có đi người đi là dùng một pháp thành, là dùng hai pháp thành? Cả hai đều có lỗi. Vì cớ sao?*

Pháp đi tức người đi,
Việc ấy ắt không đúng.
Pháp đi khác người đi,
Việc ấy cũng không đúng.

Nếu pháp đi người đi là một, tức là đồng, *ấy ắt không đúng. Khác cũng không đúng.*

Hỏi: Một, khác có lỗi gì?

Đáp: Nếu bảo là pháp đi,
Cũng tức là người đi.
Người làm và việc làm,
Việc ấy ắt là một.

Thí dụ thợ mộc là người làm, cái bàn là việc ông thợ làm. Thợ mộc và cái bàn là một được không? Nếu người đi và pháp đi là một thì như thợ mộc và cái bàn là một.

Nếu bảo là pháp đi,
Có khác với người đi.
Lìa người đi có đi,
Lìa đi có người đi.

Nếu khác thì người đi và pháp đi là hai, rời người đi có sự đi, sự đi có người đi, nhưng thật ra rời người đi không có sự đi, rời sự đi không có người đi. Thế nên nói một không được, khác cũng không được.

Giải thích: *Như thế cả hai đều có lỗi, vì cớ sao? Nếu pháp đi tức là người đi, ấy ắt thác loạn, phá pháp nhân duyên. Nhân đi có người đi, nhân người đi có đi.* Nhân duyên là nhân việc này có việc kia, nếu nói là một thì không nhân không duyên. *Lại đi gọi là pháp, người đi gọi là người. Người thì thường mà pháp đi thì vô thường.* Thí dụ một đời người năm bảy chục năm, đi một chút rồi đứng, rồi ngồi, rồi nằm, như vậy đi là tạm, còn đời người thì dài. Thế nên nói người thì thường, pháp đi thì vô thường. *Nếu là một thì cả hai đều nên thường, cả hai đều nên vô thường.* Nếu là một thì người đi và pháp đi phải là một, người thường thì pháp đi cũng phải thường, nhưng người sống tới sáu bảy chục tuổi, còn đi chỉ trong vài tiếng đồng hồ. Còn nếu pháp đi vô thường thì người cũng phải vô thường, vì là một: khi đi thì người còn, khi hết đi thì người cũng hết. *Trong một có những lỗi như thế.*

Nếu là khác thì trái nhau. Chưa có pháp đi nên có người đi, chưa có người đi nên có pháp đi. Nếu khác thì người đi và pháp đi rời nhau, chưa có pháp đi lẽ ra nên có người đi, chưa có người đi lẽ ra nên có pháp đi, *không làm nhân đối đãi nhau, một pháp diệt nên một pháp còn, trong khác có những lỗi như thế.* Vì hai pháp tách rời nhau, nên nếu pháp đi hết thì người đi còn, người đi hết thì pháp đi còn, mà người đi chết rồi pháp đi còn không? Như vậy, một không được, khác cũng không được.

Lại nữa:

Đi, người đi là hai,
Nếu pháp một, khác thành.
Cả hai đều không thành,
Làm sao sẽ có thành?

Pháp đi người đi là hai thì hoặc pháp một, hoặc pháp khác thành, nhưng cả hai đều không thành, thì làm sao sẽ có thành?

Giải thích: *Nếu người đi pháp đi có, nên dùng pháp một thành, nên dùng pháp khác thành, cả hai đều không thể được,* tức là nói pháp đi và người đi hoặc là một thành, hoặc là khác thành, mà cả hai đều không được, nên *trước đã nói không có pháp thứ ba thành. Nếu bảo có thành nên nói nhân duyên không đi, không người đi. Nay sẽ nói thêm:*

Nhân đi biết người đi,
Chẳng dùng pháp đi ấy.

Trước không có pháp đi,
Nên không người đi đi.

Ngoại nhân ngầm nói rằng pháp đi người đi là một, là khác không được, nhưng hiện tại vẫn thấy có người đi và pháp đi, vậy do nhân duyên gì ông lại nói không thành? Thế nên mới giải thích thêm: Nhân có pháp đi mới biết người đi thì không thể dùng pháp đi, vì pháp đi có trước, người đi có sau thì người đi đâu dùng pháp đi trước được. Còn nếu trước không có pháp đi, làm sao nói có người đi để đi.

Giải thích: *Tùy do pháp đi nào* mà *biết được người đi, người đi ấy không thể dùng pháp đi ấy. Vì cớ sao? Pháp đi ấy khi chưa có thì không có người đi, cũng không có đang đi, đã đi, chưa đi. Như trước có người, có thành ấp mới có chỗ đi đến. Pháp đi, người đi ắt không phải như vậy, vì người đi nhân pháp đi thành, pháp đi nhân người đi thành.* Đây hỏi dùng pháp đi gì mà biết được người đi? Người đi ấy không thể dùng được pháp đi, tại sao? Cái đi ấy khi chưa có thì không người đi, cũng không có thời gian đang, đã và chưa. Chỗ này nói pháp đi và người đi liên hệ nhau, nếu pháp đi trước thì người đi là sau không thể dùng pháp đi trước được. Nếu nói người đi ấy không thể dùng pháp đi vì pháp đi ấy khi chưa có thì không có người đi. Như vậy nếu chưa cất bước thì không có người đi, mà nếu không có người đi thì cũng không có cả ba thời đi. Thí dụ như trước có người, có thành ấp rồi mới có chỗ đi đến. Nếu không có người, không có thành ấp thì làm sao có chỗ đến? Người đi nhân pháp đi mà thành, pháp đi nhân người đi mà thành,

không như thí dụ nói ở trên, không giống như người và thành ấp tách rời nhau, pháp đi và người đi là nhân đối đãi liên hệ không tách rời nhau được.

Lại nữa:

Nhân đi biết người đi,
Không dùng pháp đi khác.
Ở trong một người đi,
Không được hai pháp đi.

Tùy lấy pháp đi nào mà biết người đi. Người đi ấy không thể dùng pháp đi khác. Vì cớ sao? Vì trong một người đi không thể có hai pháp đi. Người đi là đi, không có pháp đi riêng, nếu có pháp đi riêng tức là hai pháp đi. Nói người đi dùng pháp đi, tức là có hai pháp đi, mà trong một người đi không có hai pháp đi, nên nói hai pháp đi không thể được.

Lại nữa:

Quyết định có người đi,
Không dùng ba pháp đi.
Không định có người đi,
Không dùng ba pháp đi.
Pháp đi định không định,
Người đi không dùng ba (pháp đi).
Nên pháp đi, người đi,
Chỗ đi đến đều không.

Đây đứng về trường hợp quyết định và không quyết định. Pháp đi, người đi và chỗ đến đều không thật

thì còn gì để nói? Chúng ta quen chấp quyết định có người đi, không người đi. Đây đặt thành hai vấn đề: quyết định có người đi cũng không đi, mà quyết định không người đi cũng không đi; vì không thể sử dụng ba trường hợp đã đi, đang đi và chưa đi. *Quyết định gọi là thật có, không nhân pháp đi sanh.* Nếu quyết định có người đi thì người đó thật có, không phải đợi đi mới gọi là đi. *Pháp đi gọi là thân chuyển động. Ba gọi là chưa đi, đã đi, đang đi. Nếu quyết định có người đi thì lìa pháp đi nên có đi, không nên có đứng. Thế nên nói quyết định có người đi không nên dùng ba pháp đi.* Đây là trường hợp nói về quyết định có người đi. Nếu quyết định có người đi thì không cần phải đi mới là người đi, vì đã khẳng định người đi là thật đi rồi cần gì nói đã đi, đang đi, chưa đi. Như vậy quyết định đó không đúng lẽ thật.

Nếu người đi không quyết định, không quyết định gọi là vốn thật không. Không quyết định là hoặc thật có hoặc thật không, nếu thật có không thể được, thì thật không lại càng không được. *Do nhân pháp đi mà được tên người đi. Do vì không pháp đi thì không thể dùng ba pháp đi.* Đã không quyết định đi thì làm sao dùng ba pháp đi được. *Nhân pháp đi nên có người đi. Nếu trước không pháp đi thì không người đi, làm sao nói không quyết định người đi dùng ba pháp đi? Như người đi, pháp đi cũng như thế. Nếu trước lìa người đi quyết định có pháp đi thì không nhân người đi có pháp đi. Thế nên người đi không thể dùng ba pháp đi.*

Đây đứng về mặt không quyết định mà nói. Quyết định tức là thật, nếu thật có người đi, hoặc thật có pháp đi đều không dùng ba pháp đã đi, đang đi, sẽ đi. *Nếu quyết định không pháp đi thì người đi làm sao dùng?* Vì nếu không có pháp đi thì lấy gì đi? *Như thế suy nghĩ quán sát pháp đi, người đi, chỗ đi đến, pháp ấy đều là nhân đối đãi nhau. Nhân pháp đi có người đi, nhân người đi có pháp đi, nhân hai pháp ấy ắt có chỗ đi, không được nói quyết định có, không được nói quyết định không. Thế nên quyết định biết ba pháp đều hư dối, không thật có, chỉ có giả danh, như huyễn như hóa.* Rõ ràng làm sao! Kết thúc lại, pháp đi, người đi, chỗ đi đến có không? Như nói sáng tôi đi chợ, tôi là người đi, đi là pháp đi, chợ là chỗ đi đến, tại sao đây nói không có? Vậy có ai hỏi: Huynh đi chợ thật sao? Đáp: Tôi đi chợ chỉ là giả danh. Nếu quý vị hằng ngày nhắc nhau như vậy là đạo lý đầy đủ. Còn nếu nói huynh đi chợ cho tôi gửi mua vật này vật kia... thì đó là thật danh hay giả danh? Lý luận này là để đập tan cái chấp sai lầm cho rằng có mình thật, hành động thật, nơi chốn thật. Người, hành động, nơi chốn chỉ là giả danh giả tướng không thật, nếu chúng ta chấp là thật thì mọi chấp khác cũng theo đó mà thật, đó là chúng ta đã mê lầm. Hiểu như vậy chúng ta mới biết những thấy nghe lập ngôn để nói với nhau chỉ giả tạm thôi.

Tôi nói một thí dụ rất tầm thường, như có một người nổi giận nói mình là con chó, rõ ràng đó là một giả danh, con chó là con chó, chứ đâu phải mình thành con chó. Vậy mà nghe nói mình là con chó liền nổi nóng.

Lời không phải thật trăm phần mà chấp là thật nên nổi nóng. Bây giờ nghe nói biết rằng lời đó là giả trong hai lớp giả. Mình đi là thấy rõ ràng mà còn không thật, huống nữa mình là người mà nói con chó thì có thật đâu. Thật ra đó đều là những ngôn ngữ giả dối, tạm bợ, điên đảo không thật. Sự điên đảo của người, mình lại điên đảo theo, thì chúng ta còn dám xưng là trí thức, thông minh, biết phải biết quấy nữa không? Nếu chúng ta sáng suốt, thông minh thì những gì sai đừng cãi, chỉ cần nói những điều hợp pháp, đúng lý. Nhưng sự thật ngôn ngữ chỉ là giả tạm thôi. Khen là giả, chê là giả, tán thưởng là giả, nhục mạ là giả thì có gì đáng mừng, đáng buồn?

Thí dụ hai người đang nói chuyện, thấy mình đi gần tới, muốn được lòng mình, họ nói: Cô A coi vậy mà hay lắm, tu hành rất tinh tấn v.v... chỉ cần nghe bao nhiêu đó mình có cảm tình liền. Trái lại nếu mình nghe nói: Cô A giả dối... thì mình có ác cảm liền. Như vậy rõ ràng chúng ta hoàn toàn lệ thuộc vào những sự tạm bợ giả dối. Học đạo là tìm chân lý để thấy được lẽ thật, nên lý luận đây không phải lý luận suông, mà là để vạch trần những gì lâu nay chúng ta lầm tưởng thật. Nay thấy rõ các pháp không thật, chúng ta tỉnh giác, hết mê rồi thì nếu không phải đại thánh, trung thánh ít ra cũng là tiểu thánh. Như vậy ráng tỉnh để làm tiểu thánh, đừng có mê nữa!

III- PHẨM PHÁ LỤC TÌNH

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Trong Kinh nói có sáu tình, nghĩa là:

Mắt tai và mũi lưỡi,
Thân ý là sáu tình.
Mắt v.v... sáu tình,
Đuổi theo sắc... sáu trần.

Trong đây mắt là nội tình, sắc là ngoại trần. Mắt hay thấy sắc, cho đến ý là nội tình, pháp là ngoại trần. Ý hay biết pháp.

<u>Đáp</u>: Không vậy. Vì cớ sao?

Mắt ấy ắt không thể
Tự thấy thể chính mình.
Nếu không hay tự thấy,
Làm sao thấy vật khác?

Mắt ấy không thể thấy thể của nó. Vì cớ sao? Như ngọn đèn hay tự chiếu, cũng hay chiếu vật khác. Mắt nếu là tướng thấy cũng nên tự thấy, cũng nên thấy vật khác, mà thật không phải vậy. Thế nên trong bài kệ nói nếu mắt không tự thấy thì đâu hay thấy vật khác.

Hỏi: Mắt tuy không thể tự thấy mà hay thấy vật khác như lửa hay đốt vật khác mà không thể tự đốt.

Đáp: **Dụ lửa ắt không thành,**
Đối với mắt thấy pháp.
Đi, chưa đi, đang đi,
Đã tổng đáp việc này.

Ông tuy dùng dụ lửa mà không thể thành được việc mắt thấy pháp. Điều này trong phẩm Khứ lai đã đáp. Như trong đã đi thì không đi, trong chưa đi thì không đi, trong đang đi không đi. Như thế đã đốt, chưa đốt, đang đốt đều không có đốt. Như thế đã thấy, chưa thấy, đang thấy đều không có tướng thấy.

Lại nữa:

Mắt nếu khi chưa thấy,
Ắt không gọi là thấy.
Nói cái thấy hay thấy,
Việc ấy ắt không đúng.

Mắt chưa đối với sắc thì không thể thấy, khi ấy không gọi là thấy, nhân đối với sắc nên gọi là thấy.

Thế nên trong bài kệ nói khi chưa thấy không thấy thì làm sao cho rằng cái thấy hay thấy?

Lại nữa, hai chỗ đều không pháp thấy.

Thấy không thể có thấy,

Không thấy cũng không thấy.

Nếu đã phá pháp thấy,

Tức là phá người thấy.

Cái thấy không thể thấy vì trước đã nói qua. Cái không thấy cũng chẳng thấy vì không tướng thấy. Nếu không tướng thấy thì làm sao hay thấy? Vì pháp thấy không, nên người thấy cũng không. Vì cớ sao? Nếu lìa thấy có người thấy thì người không mắt cũng nên dùng các căn khác thấy. Nếu cho pháp thấy thấy thì trong thấy có tướng thấy, người thấy không tướng thấy. Thế nên trong bài kệ nói: Nếu đã phá pháp thấy tức phá cả người thấy.

Lại nữa:

Lìa thấy, chẳng lìa thấy,

Người thấy không thể được.

Do vì không người thấy,

Sao có thấy, bị thấy?

Nếu có cái thấy, người thấy ắt chẳng thành. Nếu không cái thấy, người thấy cũng chẳng thành. Vì không người thấy làm sao có hay thấy và bị thấy? Nếu không người thấy cái gì hay dùng pháp thấy phân biệt ngoại sắc? Thế nên trong bài kệ nói do không người thấy làm sao có hay thấy và bị thấy.

Lại nữa:

Vì thấy, bị thấy không,
Nên thức... bốn pháp không,
Bốn thủ... và các duyên,
Làm sao sẽ được có?

Vì pháp hay thấy và bị thấy không, nên bốn pháp thức, xúc, thọ, ái đều không. Do vì không có ái nên bốn thủ v.v... mười hai phần nhân duyên cũng không.

Lại nữa:

Tai mũi lưỡi thân ý,
Và tiếng cùng người nghe...
Phải biết nghĩa như thế,
Đều đồng với thuyết trên.

Như pháp hay thấy, bị thấy không, vì thuộc các duyên nên không quyết định, còn các pháp khác như tai v.v... năm tình, tiếng v.v... năm trần phải biết cũng đồng với pháp hay thấy bị thấy, vì nghĩa đồng nên không nói riêng.

Giảng:

Lục tình, chỗ khác gọi là lục căn. Tại sao đây gọi lục tình? Lục tình có tính cách gồm cả thức tình, còn lục căn chỉ nói sáu căn thôi. Sáu căn là những cơ quan duyên với cảnh chứ chưa có sự phân biệt, phải có thức mới phân biệt.

Hỏi: Trong Kinh nói có sáu tình, nghĩa là:

Mắt tai và mũi lưỡi,
Thân ý là sáu tình.

Mắt v.v... sáu tình,
Đuổi theo sắc... sáu trần.

Phẩm trước Luận chủ đã phá khứ lai để thấy con người, hoạt động của con người và cả sự biến thiên của vũ trụ đều không thật. Nên đây ngoại nhân dẫn lời Phật nói trong kinh sáu căn, sáu trần, sáu thức là thật để bác Luận chủ.

Trong đây mắt là nội tình, sắc là ngoại trần. Mắt hay thấy sắc, cho đến ý là nội tình, pháp là ngoại trần. Ý hay biết pháp. Sáu căn tiếp xúc sáu trần rõ ràng, tại sao nói không có?

Đáp: Không vậy. Vì cớ sao?
Mắt ấy ắt không thể
Tự thấy thể chính mình.
Nếu không hay tự thấy,
Làm sao thấy vật khác?

Luận chủ xác nhận sáu căn không thật. Nếu sáu căn có thật, mắt là hay thấy thì trước hết muốn thấy vật khác, nó phải thấy nó. Như con người là hay biết thì trước phải biết mình rồi mới biết sự vật bên ngoài. Trong kinh Lăng-nghiêm Phật dạy: Ngồi trong giảng đường nếu thấy, phải thấy trong giảng đường trước rồi mở cửa mới thấy bên ngoài. Nếu thấy bên ngoài mà không thấy người trong giảng đường, đó là không đúng. Mắt hay thấy thì trước phải thấy nó ra sao rồi mới thấy người, thấy vật bên ngoài. Chỉ khi xem gương, mắt thấy bóng của nó chứ không phải tự thấy. Nó không thấy nó, không thấy tự thể mà thấy vật khác bên ngoài thì không phải là hay thấy. Luận chủ lấy lý đó để bác.

Giải thích: *Mắt ấy không thể thấy thể của nó. Vì cớ sao? Như ngọn đèn hay tự chiếu, cũng hay chiếu vật khác.* Như ngọn đèn sáng từ trong lòng ngọn đèn rồi mới sáng ra ngoài, vậy con mắt trước phải thấy nó rồi mới thấy ra ngoài. *Mắt nếu là tướng thấy cũng nên tự thấy, cũng nên thấy vật khác, mà thật không phải vậy. Thế nên trong bài kệ nói nếu mắt không tự thấy thì đâu có thể thấy vật khác.*

Ngoại nhân lấy việc luận về ngọn đèn tự chiếu và hay chiếu vật khác để dùng thí dụ lửa.

Hỏi: Mắt tuy không thể tự thấy mà hay thấy vật khác như lửa hay đốt vật khác mà không thể tự đốt. Dụ cũng hay, lập luận cũng hay. Lửa đốt vật này vật kia, chứ không đốt nó, nếu đốt nó thì nó tiêu hoại rồi. Thí dụ như chúng ta đưa nhang vào lửa của ngọn đèn, một lúc nhang cháy hết nhưng ngọn đèn còn hoài, vậy lửa không tự đốt mà hay đốt vật khác, như mắt không tự thấy mà thấy vật khác.

Đáp: Dụ lửa ắt không thành,
Đối với mắt thấy pháp.
Đi, chưa đi, đang đi,
Đã tổng đáp việc này.

Dụ lửa của ông không thành đối với việc mắt thấy, điều này trong phần đã đi, đang đi, chưa đi, tôi đã tổng đáp rồi, không cần lặp lại. Trong ba thời đã đi, đang đi, chưa đi, nay đã đốt, chưa đốt v.v... cũng giống như vậy.

Ông tuy dùng dụ lửa mà không thể thành được việc mắt thấy pháp. Điều này trong phẩm Khứ lai đã đáp.

Như trong đã đi thì không đi, trong chưa đi thì không đi, trong đang đi không đi. Như thế đã đốt, chưa đốt, đang đốt đều không có đốt. Như thế đã thấy, chưa thấy, đang thấy đều không có tướng thấy. Đó là dẫn thí dụ cũ để phá.

Lại nữa:

Mắt nếu khi chưa thấy,
Ắt không gọi là thấy.
Nói cái thấy hay thấy,
Việc ấy ắt không đúng.

Mắt chưa đối với sắc thì không thể thấy, khi ấy không gọi là thấy, nhân đối với sắc nên gọi là thấy. Thế nên trong bài kệ nói khi chưa thấy không thấy thì làm sao cho rằng cái thấy hay thấy? Đoạn này thấy như mâu thuẫn với kinh Lăng-nghiêm, vì lập trường của ngài Long Thọ là phá chấp các pháp có tự tánh, có thật thể cố định. Mắt thấy sắc là trong có mắt, ngoài có sắc mới gọi là thấy. Đó là trên lập trường đối đãi, không gì có tánh cố định, nếu chấp có cố định là sai sự thật; còn đức Phật muốn phá các tướng là giả mà thể tánh là thật nên một bên chỉ tánh, một bên phá tướng chấp cố định mới nói khi chưa đối sắc thì chưa gọi là thấy.

Lại nữa, hai chỗ đều không pháp thấy.

Thấy không thể có thấy,
Không thấy cũng không thấy.
Nếu đã phá pháp thấy,
Tức là phá người thấy.

Cái thấy không thể thấy vì trước đã nói qua. Không thấy cũng chẳng thấy vì không tướng thấy. Nếu không tướng thấy thì làm sao hay thấy? Vì pháp thấy không, nên người thấy cũng không. Vì cớ sao? Nếu lìa thấy có người thấy thì người không mắt cũng nên dùng các căn khác thấy.

Đây nói không cần cái thấy mới có người thấy, thì đương nhiên là người thấy không cần có mắt mới thấy. Mắt là cái thấy, bây giờ không có cái thấy, tức không có mắt, không có mắt mà có người thấy thì người không mắt có thể dùng các căn khác thấy, đó là trường hợp đứng về không có cái thấy để phá người thấy. Đến trường hợp thứ hai: *Nếu cho pháp thấy thấy thì trong thấy có tướng thấy, người thấy không tướng thấy.* Như vậy cũng không được. *Thế nên trong bài kệ nói: Nếu đã phá pháp thấy tức là phá cả người thấy.* Trước là bác người thấy, kế là bác cái thấy, cả hai đều không được.

Lại nữa:

Lìa thấy, chẳng lìa thấy,
Người thấy không thể được.
Do vì không người thấy,
Sao có thấy, bị thấy?

Nếu có cái thấy, người thấy ắt chẳng thành. Nếu không cái thấy, người thấy cũng chẳng thành. Tại sao? Nếu có cái thấy thì người thấy chẳng thành vì có cái thấy thì nó tự thấy, đâu có liên hệ tới người, làm sao nói tôi thấy? Còn nếu không có cái thấy thì người thấy không thành, tức không có mắt thấy làm sao gọi là người thấy?

Vì không người thấy làm sao có hay thấy và bị thấy? Nếu không người thấy, cái gì hay dùng pháp thấy phân biệt ngoại sắc? Thế nên trong bài kệ nói do không người thấy thì làm sao có hay thấy và bị thấy.

Lại nữa:

Vì thấy, bị thấy không,
Nên thức... bốn pháp không,
Bốn thủ... và các duyên,
Làm sao sẽ được có?

Nếu không có hay thấy, bị thấy thì thức v.v... bốn pháp, bốn thủ v.v... các duyên làm sao có? *Vì pháp hay thấy và bị thấy không nên bốn pháp thức, xúc, thọ, ái đều không. Do vì không có ái nên bốn thủ v.v... mười hai phần nhân duyên cũng không.* Đây muốn giải thích rõ sự liên hệ từ mắt thấy đến mười hai nhân duyên. Mắt thấy tức là nhãn căn tiếp xúc với sắc trần có nhãn thức, có thức rồi có xúc, thọ, ái, thủ. Nhưng nếu căn không tiếp xúc trần thì không có thức. Thức không có thì xúc, thọ, ái, thủ đều không, như vậy mười hai nhân duyên ngay đó mất.

Lại nữa:

Tai mũi lưỡi thân ý,
Và tiếng cùng người nghe...
Phải biết nghĩa như thế,
Đều đồng với thuyết trên.

Sáu tình là nhãn nhĩ tỹ thiệt thân ý, nhãn đã phá rồi thì nhĩ tỹ thiệt thân ý cũng bị phá. Vì vậy đây tổng kết

đã phá một thì năm pháp sau cũng đều phá, nên không phá nữa.

Như pháp hay thấy, bị thấy không, vì thuộc các duyên nên không quyết định, còn các pháp khác như tai v.v... năm tình, tiếng v.v... năm trần phải biết cũng đồng với pháp hay thấy bị thấy, vì nghĩa đồng nên không nói riêng.

Tóm lại phẩm này phá sáu tình tức nhiên phá luôn cả mười tám giới, vì căn đối với trần thì có thức phân biệt, nếu căn trần không thật, thức có thật không? Căn thuộc người, trần thuộc cảnh, thức thuộc phần tâm, cả ba đều không thật. Không thật không có nghĩa là không ngơ mà không thật là vì không có tướng quyết định, không có nghĩa quyết định. Nếu chúng ta dùng trí tuệ Bát-nhã nhìn kỹ thân và tâm thức của con người cũng như ngoại cảnh, chúng ta thấy không có một pháp thật thì căn cứ vào đâu để chấp, để tranh cãi? Thế mà khi buông quyển kinh, quyển luận xuống thì thấy tất cả đều thật!

IV- PHẨM PHÁ NGŨ ẤM

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Kinh nói có năm ấm, việc ấy thế nào?

<u>Đáp</u>: **Nếu lìa nơi sắc nhân,**
Sắc ắt không thể được.
Nếu sẽ lìa nơi sắc,
Sắc nhân không thể được.

Sắc nhân như sợi là nhân của vải, trừ sợi thì không có vải, trừ vải thì không có sợi. Vải như sắc, sợi như nhân.

<u>Hỏi</u>: Nếu lìa sắc nhân mà có sắc thì có lỗi gì?

<u>Đáp</u>: **Lìa sắc nhân có sắc,**
Sắc ấy ắt không nhân.
Không nhân mà có sắc,
Việc ấy ắt không đúng.

Như lìa sợi mà có vải, vải ắt không nhân. Không nhân mà có pháp, thế gian hoàn toàn không.

Hỏi: Trong pháp Phật, pháp ngoại đạo, pháp thế gian đều có pháp không nhân. Pháp Phật có ba vô vi, vô vi là thường nên không nhân. Trong pháp ngoại đạo có: hư không, thời, phương, thức, vi trần, Niết-bàn v.v... Pháp thế gian có: hư không, thời, phương v.v... Ba pháp ấy không chỗ nào chẳng có nên gọi là thường. Thường nên không nhân, vì sao ông nói pháp không nhân, thế gian hoàn toàn không?

Đáp: Pháp không nhân này chỉ có ngôn thuyết, suy nghĩ phân biệt ắt đều không. Nếu pháp từ nhân duyên có, không nên nói không nhân. Nếu không nhân duyên thì như tôi đã nói.

Hỏi: Có hai thứ nhân, một là tác nhân, hai là ngôn thuyết nhân. Pháp không nhân ấy không có tác nhân chỉ có ngôn thuyết nhân khiến cho người biết.

Đáp: Tuy có ngôn thuyết nhân, mà việc ấy không đúng. Hư không như trong phẩm Lục chủng sẽ phá, còn những việc khác sau này sẽ phá. Lại nữa việc hiện tại còn phá được huống là vi trần v.v... là pháp không thể thấy. Thế nên nói pháp không nhân, thế gian không thể có.

Hỏi: Nếu lìa sắc có sắc nhân thì có lỗi gì?

Đáp: **Nếu lìa sắc có nhân,**

Ắt không quả có nhân.

Nếu không quả có nhân,

Ắt không hợp lý vậy.

Nếu trừ sắc quả chỉ có sắc nhân, tức là không quả mà có nhân.

<u>Hỏi</u>: Nếu không quả mà có nhân thì có lỗi gì?

<u>Đáp</u>: Không quả mà có nhân, thế gian hoàn toàn không có. Vì cớ sao? Do quả nên gọi là nhân. Nếu không quả làm sao gọi là nhân? Lại nữa nếu trong nhân không quả, vật sao chẳng từ phi nhân sanh. Việc ấy trong phẩm Phá nhân duyên đã nói. Thế nên không có không quả mà có nhân.

Lại nữa:

Nếu trước đã có sắc,

Ắt không dùng sắc nhân.

Nếu trước không có sắc,

Cũng không dùng sắc nhân.

Hai chỗ có sắc nhân ắt không đúng. Nếu trước trong nhân có sắc thì không gọi là sắc nhân. Nếu trước trong nhân không sắc cũng chẳng gọi là sắc nhân.

<u>Hỏi</u>: Nếu hai chỗ đều không đúng, chỉ có không nhân mà có sắc thì có lỗi gì?

***<u>Đáp</u>:* Không nhân mà có sắc,**

Việc ấy trọn không đúng.

Thế nên người có trí,

Không nên phân biệt sắc.

Nếu trong nhân có quả, trong nhân không quả, việc ấy còn không thể được huống là không nhân mà có sắc. Thế nên nói không nhân mà có sắc, việc ấy trọn không đúng. Thế nên người có trí không nên phân biệt sắc. Phân biệt gọi là phàm phu. Do vô minh ái nhiễm tham trước sắc, nhiên hậu dùng tà kiến sanh phân biệt hý luận nói trong nhân có quả, không quả v.v... Nay trong đây tìm sắc không thể được, thế nên không nên phân biệt.

Lại nữa:

Nếu quả giống với nhân,
Việc ấy ắt không đúng.
Quả nếu chẳng giống nhân,
Việc ấy cũng không đúng.

Nếu quả với nhân giống nhau, việc ấy chẳng đúng. Vì nhân nhỏ mà quả to, nhân quả sắc lực mỗi cái khác, như vải giống sợi ắt không gọi là vải, sợi nhiều mà vải chỉ có một tấm nên không được nói nhân quả giống nhau. Nếu nhân quả không giống nhau ấy cũng không đúng, như sợi gai không dệt thành lụa vì sợi thô không thể thành vải mịn được. Thế nên không được nói nhân quả chẳng giống nhau. Hai nghĩa đều không đúng nên không sắc, không sắc nhân.

Thọ ấm và tưởng ấm,
Cùng hành ấm, thức ấm.
Ngoài ra tất cả pháp,
Đều đồng với sắc ấm.

Bốn ấm và tất cả pháp cũng nên như thế suy nghĩ để phá. Nay người tạo luận muốn tán thán cái hay của nghĩa Không nên nói kệ:

Nếu như có người hỏi,
Lìa Không mà muốn đáp,
Ấy ắt không thành đáp,
Đều đồng với nghi kia.
Nếu người có nạn vấn,
Lìa Không, nói lỗi kia,
Ấy không thành nạn vấn,
Đều đồng với nghi kia.

Nếu người khi luận nghị, mỗi bên có sở chấp, lìa nghĩa Không mà có hỏi đáp đều không thành hỏi đáp, đều cũng đồng với nghi. Như người nói bình là vô thường, người hỏi: Cớ sao vô thường? Đáp: Vì từ nhân vô thường sanh. Đây không gọi là đáp. Vì cớ sao? Trong nhân duyên cũng nghi không biết là thường là vô thường, ấy là đồng với chỗ nghi kia. Người hỏi nếu muốn nói lỗi kia, không y nơi Không mà nói các pháp vô thường ắt không gọi là vấn nạn. Vì cớ sao? Ông nhân vô thường phá thường của tôi, tôi cũng nhân thường phá vô thường của ông. Nếu thật vô thường thì không nghiệp báo. Mắt, tai v.v... các pháp niệm niệm diệt cũng không có phân biệt. Có những lỗi như thế đều không thành vấn nạn, đồng với nghi kia. Nếu y nghĩa Không mà phá thường ắt không có lỗi. Vì cớ sao? Vì người này không chấp tướng Không. Thế nên nếu muốn hỏi đáp,

thường nên y pháp Không, huống là người muốn tìm tướng lìa khổ tịch diệt (Niết-bàn).

Giảng:

Ngũ ấm, chỗ khác gọi là ngũ uẩn, đó là hai lối dịch khác nhau. Có người phân biệt ngài Cưu-ma-la-thập đứng về tánh mà nói nên dịch là ngũ ấm, tức là năm cái che đậy làm cho tánh giác không được sáng suốt; còn ngài Huyền Trang dịch ngũ uẩn là đứng về mặt tích lũy hay chung hợp. Nhưng thật ra nói năm ấm tức nói sự chung hợp, do sự chung hợp đó chúng ta mê lầm, nên tánh giác không hiện. Phẩm trước phá lục tình tức là nói về sáu căn, sáu trần, sáu thức không thật. Khi nói như thế người ta lại nghĩ Phật nói năm ấm là thật. Nếu năm ấm là thật thì sáu căn, sáu trần cũng phải thật, do đó phải phá hết.

Hỏi: Kinh nói có năm ấm, việc ấy thế nào? Ông nói sáu căn, sáu trần không thật, nhưng kinh nói có năm ấm, việc ấy có thật không?

Đáp: Nếu lìa nơi sắc nhân,
Sắc ắt không thể được.
Nếu sẽ lìa nơi sắc,
Sắc nhân không thể được.

Sắc chỉ cho quả, sắc nhân chỉ cho nhân. Nếu quả lìa nhân thì quả có không? Nhân lìa quả thì nhân có không? Cho nên phá sắc đây là căn cứ trên nhân và quả của nó. Giải thích: *Sắc nhân như sợi là nhân của vải, trừ sợi thì không có vải, trừ vải thì không có sợi. Vải như sắc,*

sợi như nhân. Sắc nhân thí dụ như sợi là nhân của vải, trừ sợi ra thì không có vải, việc đó dễ hiểu, trừ vải ra không có sợi thì hơi khó hiểu, vì ngoài vải ra người ta kéo sợi se nhợ, se dây... nên đây không có sợi là nhân của vải, còn sợi là nhân của vật khác thì có. Vải như sắc, sợi như nhân.

Hỏi: Nếu lìa sắc nhân mà có sắc thì có lỗi gì? Tức lìa nhân mà có quả thì có lỗi gì?

Đáp: Lìa sắc nhân có sắc,
Sắc ấy ắt không nhân.
Không nhân mà có sắc,
Việc ấy ắt không đúng.

Giải thích: *Như lìa sợi mà có vải, vải ắt không nhân. Không nhân mà có pháp, thế gian hoàn toàn không.* Pháp tức là sự vật.

Hỏi: Trong pháp Phật, pháp ngoại đạo, pháp thế gian đều có pháp không nhân. Pháp Phật có ba vô vi, vô vi là thường nên không nhân. Vật không có, do nhân hợp lại mới có nên là vô thường, còn vật có mặt từ thủy chí chung tức là thường thì không đợi nhân. *Trong pháp ngoại đạo có: hư không, thời, phương, thức, vi trần, Niết-bàn v.v...* Những pháp đó gọi là vô nhân. *Pháp thế gian có: hư không, thời, phương v.v...* Thời là thời gian, phương là phương hướng chỉ cho không gian. *Ba pháp ấy không chỗ nào chẳng có nên gọi là thường.* Ba pháp ấy trùm khắp thế gian, chỗ nào cũng có nên gọi là thường. *Thường nên không nhân, vì sao ông nói pháp không nhân, thế gian hoàn toàn không?*

Đáp: Pháp không nhân này chỉ có ngôn thuyết, suy nghĩ phân biệt ắt đều không. Nếu pháp từ nhân duyên có, không nên nói không nhân. Nếu không nhân duyên thì như tôi đã nói. Đây là lối gạn lại để cho ngoại nhân thấy rõ lý của họ không đúng.

Hỏi: Có hai thứ nhân, một là tác nhân, hai là ngôn thuyết nhân. Pháp không nhân ấy không có tác nhân chỉ có ngôn thuyết nhân, khiến cho người biết.

Có tác nhân và ngôn thuyết nhân. Ông bác pháp không nhân tôi vừa nói là căn cứ trên tác nhân. Như hư không không có tác nhân mà có ngôn thuyết nhân, vậy đâu phải là không nhân?

Đáp: Tuy có ngôn thuyết nhân, mà việc ấy không đúng. Hư không như trong phẩm Lục chủng sẽ phá, còn những việc khác sau này sẽ phá. Đây là không muốn giải trước, đến những phần sau sẽ nói rõ. *Lại nữa việc hiện tại còn phá được huống là vi trần v.v... là pháp không thể thấy. Thế nên nói pháp không nhân, thế gian không thể có.*

Những pháp hiện có như sáu căn, sáu trần, ngũ uẩn v.v... còn phá được, huống là thuyết vi trần của ông. Vì vậy thế gian không thể có pháp không nhân.

Hỏi: Nếu lìa sắc có sắc nhân thì có lỗi gì?

Đoạn trước nói lìa nhân có sắc, đây hỏi lìa sắc có nhân thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu lìa sắc có nhân,

Ắt không quả có nhân.

Nếu không quả có nhân,
Ắt không hợp lý vậy.

Nếu trừ sắc quả chỉ có sắc nhân, tức là không quả mà có nhân.

Hỏi: Nếu không quả mà có nhân thì có lỗi gì?

Đáp: Không quả mà có nhân, thế gian hoàn toàn không có. Vì cớ sao? Do quả nên gọi là nhân. Gọi là nhân vì căn cứ trên quả. *Nếu không quả làm sao gọi là nhân? Lại nữa nếu trong nhân không quả, vật sao chẳng từ phi nhân sanh.* Đây ý muốn nói nếu quả và nhân không liên hệ nhau, thì vật có thể từ vật gì sanh cũng được. *Việc ấy trong phẩm Phá nhân duyên đã nói. Thế nên không có không quả mà có nhân.*

Lại nữa:

Nếu trước đã có sắc,
Ắt không dùng sắc nhân.
Nếu trước không có sắc,
Cũng không dùng sắc nhân.

Nếu có quả thì đâu cần nhân, nếu không quả cũng không cần nhân. Tại sao? Đây giải thích: *Hai chỗ có sắc nhân ắt không đúng. Nếu trước trong nhân có sắc thì không gọi là sắc nhân.* Vì đã có quả rồi thì đâu còn gọi đó là nhân nữa. *Nếu trước trong nhân không sắc, cũng chẳng gọi là sắc nhân.* Trong nhân không quả nên nhân tụ hội thành quả, tại sao chẳng gọi là sắc nhân? Trên phương diện đối đãi, nhân và quả

không tách rời nhau được. Nếu trong nhân trước không quả tức là nhân và quả không liên hệ nhau thì không thể thành sắc nhân. Như lụa là quả, chỉ tơ là nhân, quả đó có liên hệ tới nhân vì không thể dùng chỉ gai dệt lụa được. Như vậy nếu nhân và quả không liên hệ thì không thể thành nhân của quả.

Hỏi: Nếu hai chỗ đều không đúng, chỉ có không nhân mà có sắc thì có lỗi gì?

Đáp: Không nhân mà có sắc,
Việc ấy trọn không đúng.
Thế nên người có trí,
Không nên phân biệt sắc.

Nếu trong nhân có quả, trong nhân không quả, việc ấy còn không thể được huống là không nhân mà có sắc. Thế nên nói không nhân mà có sắc, việc ấy trọn không đúng. Thế nên người có trí không nên phân biệt sắc. Phân biệt gọi là phàm phu. Do vô minh ái nhiễm tham trước sắc, nhiên hậu dùng tà kiến sanh phân biệt hý luận nói trong nhân có quả, không quả v.v... Nay trong đây tìm sắc không thể được, thế nên không nên phân biệt.

Đây nói phân biệt gọi là phàm phu, vì còn vô minh, ái nhiễm, tham trước, vậy thánh nhân có phân biệt không? Thánh nhân không phân biệt thì thiện ác không rành sao? Đây nói không nên phân biệt là trên đối đãi không thật mà phân biệt cho vật này thật, vật kia thật rồi chấp chặt. Đó là do tà kiến, hý luận. Hý luận là lối nói đùa, không có nghĩa thật. Tất cả những gì nằm trong đối đãi

đều không thật mà chúng ta cứ cãi nhau thì thuộc về hý luận. Sống để tìm chân lý, nếu cả ngày cứ hý luận, mất thời gian nói đùa vô ích rồi phiền não sanh bệnh hoạn, đó là điều rất đáng tiếc.

Lại nữa:

Nếu quả giống với nhân,
Việc ấy ắt không đúng.
Quả nếu chẳng giống nhân,
Việc ấy cũng không đúng.

Nếu quả với nhân giống nhau, việc ấy chẳng đúng. Tại sao? *Vì nhân nhỏ mà quả to, nhân quả sắc lực mỗi cái khác.* Sắc là hình sắc, lực là sức chuyển biến. Như nhân là bông xoài, nụ nhỏ xíu, đến khi thành trái xoài chín, nhân và quả không giống nhau vì bông nhỏ, trái lớn, lúc mới tượng trái chua, đến lớn trái ngọt. *Như vải giống sợi ắt không gọi là vải, sợi nhiều mà vải chỉ có một tấm nên không được nói nhân quả giống nhau.*

Nếu nhân quả không giống nhau ấy cũng không đúng, như sợi gai không dệt thành lụa vì sợi thô không thể thành vải mịn được. Thế nên không được nói nhân quả chẳng giống nhau. Hai nghĩa đều không đúng nên không sắc, không sắc nhân.

Như vậy sắc không thật, sắc nhân cũng không thật. Thay vì nói vải thì nói thân, nói chỉ sợi thì nói tứ đại. Sắc uẩn tức thân này do tứ đại hợp. Quả là thân, nhân là tứ đại có giống nhau không? Đất, nước, gió, lửa ở ngoài thì vô tri đâu có giống đất, nước, gió, lửa trong thân.

Nếu khác tại sao một lát uống một tách nước? Lý này thật lạ lùng! Nhiều lúc nghĩ tức cười, gặp khi lỡ bữa, đói bụng đi hết nổi, chỉ cần ăn hai chén cơm rồi hoạt động bình thường, vậy cơm hoạt động hay mình hoạt động? Tại sao thiếu nó mình hoạt động không được? Việc này không ra lẽ rồi, đoạn sau sẽ giải thích thêm cho thấy lý đó. Như vậy không sắc không sắc nhân.

Thọ ấm và tưởng ấm,
Cùng hành ấm, thức ấm.
Ngoài ra tất cả pháp,
Đều đồng với sắc ấm.

Bốn ấm và tất cả pháp cũng nên như thế suy nghĩ để phá. Nghĩa là bốn ấm và tất cả pháp đều không thật. *Nay người tạo luận muốn tán thán cái hay của nghĩa Không nên nói kệ*. Giải thích về các ấm rồi, ngài Luận chủ cảm hứng tán thán cái hay của nghĩa Không, nên nói kệ:

Nếu như có người hỏi,
Lìa Không, mà muốn đáp,
Ấy ắt không thành đáp,
Đều đồng với nghi kia.
Nếu người có nạn vấn,
Lìa Không, nói lỗi kia,
Ấy không thành nạn vấn,
Đều đồng với nghi kia.

Như vậy muốn đáp phải lấy nghĩa không tự tánh đáp, muốn hỏi cũng phải dùng nghĩa không tự tánh hỏi. Còn ngoài nghĩa không tự tánh mà đáp, hỏi cũng đều sai sự thật.

Nếu người khi luận nghị, mỗi bên có sở chấp, lìa nghĩa Không mà có hỏi đáp đều không thành hỏi đáp, đều cũng đồng với nghi. Như người nói bình là vô thường, người hỏi: Cớ sao vô thường? Đáp: Vì từ nhân vô thường sanh. Đây không gọi là đáp. Vì cớ sao? Trong nhân duyên cũng nghi không biết là thường là vô thường, ấy là đồng với chỗ nghi kia.

Người hỏi bình là thường hay vô thường, mình đáp là vô thường. Hỏi tại sao vô thường, mình dùng lý tánh không, nói vì nhân duyên, nó không có thật thể, người ta không bác được. Nếu nói vì nhân vô thường nên quả vô thường, thì có người nói bình là thường vì nhân nó thường, nó do đất làm ra, khi bể trở về đất, đất thì còn hoài, không phải vô thường. Như vậy hai bên đều nghi, không giải quyết được. *Người hỏi nếu muốn nói lỗi kia,* tức là để vấn nạn sự sai lầm của người đó, *không y nơi Không mà nói các pháp vô thường ắt không gọi là vấn nạn. Vì cớ sao? Ông nhân vô thường phá thường của tôi, tôi cũng nhân thường phá vô thường của ông. Nếu thật vô thường thì không nghiệp báo.* Vô thường thì không còn gì cả nên không có nghiệp báo. *Mắt, tai v.v... các pháp niệm niệm diệt cũng không có phân biệt. Có những lỗi như thế đều không thành vấn nạn, đồng với nghi kia. Nếu y nghĩa Không mà phá thường ắt không có lỗi. Vì cớ sao? Vì người này không chấp tướng Không.*

Nếu y nghĩa Không mà phá thường thì rất dễ. Nói bình không phải thường, tại sao? Vì nó do nhân duyên hòa hợp không tự tánh, nhân duyên tụ nó còn, nhân duyên tan nó mất, nhưng mất mà không phải hết nên không phải là vô thường hẳn. Nhân duyên đổi thay không cố định, nên không tự tánh, như vậy không ai bác được. *Thế nên nếu muốn hỏi đáp, thường nên y pháp Không, huống là người muốn tìm tướng lìa khổ tịch diệt (Niết-bàn).* Vấn đáp còn phải y nơi nghĩa Không, huống là người tu muốn hết khổ, được Niết-bàn mà không y nghĩa Không. Đó là lời ngài Luận chủ tán thán.

Tất cả chúng ta lúc nào cũng nhìn theo một chiều, khen người nào chỉ thấy điều hay, việc phải của họ; chê người nào chỉ thấy điều xấu, việc dở của họ. Thế nên nhìn một chiều không đến được sự thật. Lý Bát-nhã hay lý Trung quán căn cứ trên pháp đối đãi, mà đối đãi là có sự mâu thuẫn. Muôn sự muôn vật ở thế gian này luôn có sự mâu thuẫn nội tại, như ngay nơi thân tứ đại của chúng ta, lửa với nước, gió với đất có ưa nhau không mà chúng phải sống chung? Vậy là có sự mâu thuẫn, nghĩa là hòa hợp nhưng chống nhau, chứ không phải thuận thảo. Lửa với nước luôn chống nhau, nước hơi tăng phải lo kiếm thức ăn làm cho ấm, còn lửa tăng thì kiếm thức ăn làm cho mát... Ngay trong cuộc sống hiện tại, nơi thân chúng ta từng tế bào chết rồi tế bào khác tăng trưởng, sự sanh diệt tiếp nối, như vậy không phải mâu thuẫn là gì? Nơi tâm mình có cả thiện ác, gặp thiện theo thiện, gặp ác theo ác nên thường bất an. Nghe lời không vừa ý mình tức giận, gây cãi,

một lúc sau lại hối hận tự trách. Như vậy là nội tâm mâu thuẫn. Thân, tâm, sự vật đều mâu thuẫn, làm sao có một chiều mà muốn tách trắng ra trắng, đen ra đen? Nếu cứ nhìn theo một chiều thì luôn đau khổ bất mãn; trái lại nếu biết tất cả đều tương đối, không đòi hỏi sự tuyệt đối thì an ổn.

Có những người thân nhau, bạn thân thì có nhiều điểm đồng, nhưng cũng có điểm khác, nếu trọn đồng thì thành một người. Nếu chấp nhận điểm đồng thì phải chịu đựng điểm khác. Vì thế Phật đặt tên cõi này là Ta-bà, nghĩa là kham nhẫn, nhẫn nhục, đó là sức chịu đựng trong cuộc sống mâu thuẫn. Như vậy cuộc sống giữa đời này không có gì cố định, nên đối đáp mà nói quyết định tức là nói một chiều đều bị bác. Tóm lại thuyết của ngài Long Thọ chỉ cho chúng ta thấy rõ muôn sự muôn vật ở đời luôn mâu thuẫn, không có một chiều, nhìn một chiều là không đúng lẽ thật. Nơi người tốt cũng có một hai điều xấu, nơi người xấu cũng có một hai điều tốt. Cố định một người nào xấu hoặc một người nào tốt cũng không được, vì khi gặp duyên thì người đó tốt hoặc xấu, chứ không hẳn là tốt hay xấu suốt đời. Hiểu như vậy chúng ta sẽ công bằng rộng lượng, không có thành kiến với mọi người, không phê bình người một cách cực đoan. Muôn pháp không có quyết định, tức là không tự tánh. Thấy đúng như thật tức là trí tuệ, mà trí tuệ là phá vô minh, không mê lầm thì không tạo nghiệp.

Ngài Long Thọ tán thán thuyết này để chúng ta hiểu được lẽ thật. Tại sao chúng ta khổ? Tại chấp cố định.

Như chấp mình tốt mình giỏi v.v... mà người ta nói ngược lại thì phiền não khởi lên, bởi chấp không đúng lẽ thật nên khổ. Lại như chấp mình sống dai, nghe ai coi tướng coi tay nói chết yểu thì buồn khổ mất ăn mất ngủ. Nếu biết thân này mâu thuẫn, đất nước gió lửa luôn chống nhau, khi thứ này thắng, khi thứ kia thắng thì sự đổi thay của thân khi bệnh khi mạnh là chuyện thường, không có gì quan trọng. Còn cuối cùng tứ đại không hòa hợp nữa thì tan rã. Mình là chủ nhân cười chấp nhận. Thế là an ổn, không cần phải điều hòa cực khổ. Vậy thì chết có gì đáng sợ? Hiểu được lý này chúng ta thấy tu là từ trí tuệ thấy đúng như thật, chứ không phải lạy nhiều, cầu nguyện nhiều. Phá được những cố chấp thì chắc chắn hết phiền não, vậy không phải Niết-bàn là gì? Hiểu như thế mới thấy gốc của sự tu.

Quyển 2

V- PHẨM PHÁ LỤC CHỦNG

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Sáu thứ mỗi cái có tướng quyết định, vì có tướng quyết định nên có sáu thứ.

***<u>Đáp</u>:* Khi tướng Không chưa có,**
Ắt không pháp hư không.
Nếu trước có hư không,
Tức hư không không tướng.

Nếu chưa có tướng hư không, trước có pháp hư không thì hư không ắt không có tướng. Vì cớ sao? Chỗ không sắc gọi là tướng hư không. Sắc là pháp tạo tác vô thường. Nếu sắc chưa sanh, chưa sanh ắt không diệt, khi ấy không có tướng hư không. Nhân sắc nên có chỗ không sắc, chỗ không sắc gọi là tướng hư không.

<u>Hỏi</u>: Nếu không tướng mà có hư không thì có lỗi gì?

Đáp: **Cái pháp không tướng ấy,**
Tất cả chỗ không có.
Ở trong pháp không tướng,
Tướng ắt không sở tướng.

Nếu ở trong pháp thường và pháp vô thường tìm pháp không tướng thì không thể được. Như Luận giả nói: Là có là không làm sao biết? Vì mỗi cái đều có tướng; sanh trụ diệt là tướng hữu vi, không sanh trụ diệt là tướng vô vi. Hư không nếu không tướng thì không có hư không. Nếu bảo trước không tướng rồi sau tướng đến làm thành tướng, ấy cũng không đúng. Nếu trước không tướng thì không có pháp sở tướng. Vì cớ sao?

Trong có tướng, không tướng,
Tướng ắt không chỗ trụ.
Lìa có tướng, không tướng,
Chỗ khác cũng không trụ.

Như có cổ, có sừng, chót đuôi có lông, dưới cổ có cái diều lòng thòng, ấy gọi là tướng con bò. Lìa tướng ấy ắt không có con bò. Nếu không có con bò thì các tướng ấy không chỗ trụ. Thế nên nói ở trong pháp không tướng, tướng ắt không sở tướng. Trong có tướng, tướng cũng không trụ, vì trước đã có tướng. Như trong tướng nước thì tướng lửa không thể trụ vì trước đã có tự tướng. Lại nữa, nếu trong không tướng mà tướng trụ ắt là không nhân. Không nhân gọi là không pháp mà có tướng, vì tướng và sở tướng thường làm nhân đối đãi nhau.

Lìa có tướng và không tướng lại không có chỗ thứ ba là sở tướng. Thế nên trong bài kệ nói lìa có tướng không tướng, chỗ khác cũng không thể trụ.

Lại nữa:

Vì pháp tướng không có,
Pháp sở tướng cũng không.
Vì pháp sở tướng không,
Pháp tướng cũng lại không.

Vì tướng không chỗ trụ thì không pháp sở tướng. Vì pháp sở tướng không thì pháp năng tướng cũng không. Vì cớ sao? Nhân có năng tướng mà có sở tướng, nhân sở tướng có năng tướng vì chúng làm nhân đối đãi nhau.

Thế nên nay không tướng,
Cũng không có sở tướng.
Lìa tướng, sở tướng rồi,
Lại cũng không có vật.

Trong pháp nhân duyên, đầu đuôi suy tìm năng tướng, sở tướng quyết định không thể được. Vì cả hai không thể được cho nên tất cả pháp đều không. Tất cả pháp đều nhiếp thuộc trong hai pháp năng tướng và sở tướng. Hoặc năng tướng là sở tướng, hoặc sở tướng là năng tướng, như lửa lấy khói làm tướng, khói cũng lại có tướng.

Hỏi: *Nếu không cái có thì nên phải có cái không?*

Đáp: **Giả sử không có có,**
Làm sao có cái không?

Có, không đã không rồi,

Biết có, không là ai?

Phàm vật gì hoặc tự hoại hoặc bị vật khác hoại gọi là không. Không chẳng tự tại bởi từ cái có mà có. Thế nên nói giả sử không có cái có thì làm sao có cái không. Mắt tai thấy nghe còn không thể được huống là không vật.

Hỏi: Bởi không cái có nên cái không cũng không, nên phải có người biết có không?

Đáp: Nếu có người biết thì nên ở trong có hay nên ở trong không? Có không đã phá thì biết cũng đồng phá.

Thế nên biết hư không,

Chẳng có cũng chẳng không,

Chẳng phải tướng, sở tướng,

Năm thứ khác cũng đồng.

Như hư không bằng mọi cách tìm tướng không thể được, năm thứ khác cũng như thế.

Hỏi: Hư không chẳng ở đầu, chẳng ở sau, vì sao phá trước?

Đáp: Đất nước lửa gió, các duyên hòa hợp nên dễ phá. Thức do các nhân duyên khổ vui, biết là vô thường biến đổi nên dễ phá. Còn hư không không có tướng như thế, chỉ phàm phu tưởng tượng cho là có, thế nên trước phá. Lại nữa hư không hay gìn giữ tứ đại, mà tứ đại làm nhân duyên

nên có thức. Thế nên trước phá căn bản, những thứ khác tự phá.

<u>Hỏi</u>: Người thế gian trọn thấy các pháp là có hoặc là không, tại sao riêng ông lại trái với người thế gian nói rằng không có cái thấy nào thật hết?

***<u>Đáp</u>:* Trí cạn thấy các pháp,**
Hoặc có hoặc không tướng.
Ấy ắt không thể thấy,
Pháp diệt kiến an ổn.

Nếu người chưa đạt đạo thì không thấy thật tướng các pháp. Vì do nhân duyên ái kiến mà có các thứ hý luận. Khi thấy pháp sanh thì bảo là có, chấp tướng nói là có; khi thấy pháp diệt bảo là đoạn rồi chấp tướng nói là không. Người trí thấy các pháp sanh liền diệt cái vô kiến, thấy các pháp diệt liền diệt cái hữu kiến. Thế nên đối tất cả pháp, tuy có thấy mà đều như huyễn như mộng. Cho đến cái kiến đạo vô lậu còn diệt huống là những kiến chấp khác. Thế nên nếu người chẳng thấy pháp diệt kiến an ổn, sẽ thấy có thấy không.

Giảng:

Lục chủng chỗ khác gọi là lục giới. Đức Phật thấy chúng sanh đối với thân này khởi ra chấp ngã nên dùng trí tuệ phân tích cho chúng ta biết thân này không phải là cái ta toàn vẹn mà do sáu thứ hợp lại. Sáu thứ là gì? Trong thân người, những thứ thuộc chất cứng là đất,

những thứ thuộc về ướt là nước, thuộc về động là gió, thuộc về ấm là lửa, thuộc về trống như lỗ mũi, lỗ tai, miệng, lỗ chân lông v.v... là hư không, thuộc phân biệt là thức. Như vậy sáu thứ này cái nào là ta? Nếu thức là ta thì không có các thứ khác chỉ có thức được không? Nếu hư không là ta thì hư không đâu có biết, đất là ta thì đất vô tri... Thế nên nói giới là chia ra từng phần có ranh riêng biệt để chúng ta thấy không có ngã. Nói chủng là đứng về mặt nhiều thứ cùng một loại kết lại. Thí dụ như xương, tóc, da, móng tay, móng chân... những chất cứng đó cùng loại gọi là đất. Trong sáu thứ đất, nước, gió, lửa, không, thức tại sao không phá bốn thứ đầu hay thứ cuối mà phá cái thứ năm? Ngài Luận chủ nói đất, nước, gió, lửa do duyên hợp có hình tướng, có sanh diệt nên dễ phá; thức thuộc phân biệt khổ vui, dễ biết nên dễ phá. Chỉ có hư không không tướng nên khó phá, phá được hư không thì tất cả đều bị phá. Vậy phá hư không bằng cách nào?

Ở thế gian có những chấp về hư không. Có tôn giáo cho hư không là một thể chân thật sẵn có, không phải duyên hợp, không phải làm ra, bất sanh bất diệt nên gọi là hư không vô vi. Có người lại nói hư không không phải là cái chân thật tuyệt đối mà là giả tướng tương đối. Như cái bàn thuộc về sắc, chỗ không có bàn gọi là không; Không không tự có mà đối đãi với sắc mới có, vậy Không chỉ là giả danh. Lại có người chấp hư không là một ngoại tại thật sự, sẵn có ở bên ngoài, trùm khắp không giới hạn, không thể đo lường. Lại có người nói hư không là rỗng, không có gì, do tâm mình tưởng mà đặt tên hư không, nên nó chỉ có trong tâm thức.

Vậy thuyết nào đúng? Ngài Luận chủ đứng trên lập trường nào để bác hư không? Ngài căn cứ trên thuyết duyên khởi. Duyên khởi có hai mặt: Một là duyên nơi có mà lập không. Hai là đứng về mặt năng tướng sở tướng đối đãi nhau mà lập ra có sắc có không. Đã là duyên khởi đối đãi thì không có thật thể, chỉ có trên giả danh, có theo nghĩa không tự tánh hay không cố định.

Hỏi: Sáu thứ mỗi cái có tướng quyết định, vì có tướng quyết định nên có sáu thứ. Vì đất, nước, gió, lửa, không, thức, mỗi cái đều có một phạm vi quyết định thì nó có tự tánh. Đoạn trước nói ngã, nói điều gì cũng là có tự tánh, tại sao ông nói không? Ngoại nhân lập thuyết này nói sáu thứ, mỗi thứ có phận vị riêng, có tính cách quyết định, tức là có tự tánh để phá những lý lẽ Luận chủ đã bác ở trước cho rằng tất cả đều không tự tánh.

Luận chủ đáp:

Khi tướng Không chưa có,
Ắt không pháp hư không.
Nếu trước có hư không,
Tức hư không không tướng.

Thí dụ như cái bàn là sắc pháp, có tướng chướng ngại nên không có trống rỗng. Khi bàn hoại tức sắc pháp hoại thì không còn chướng ngại nên gọi là không, vậy tướng Không có từ chỗ sắc hoại. Cái không chướng ngại là năng tướng của hư không, còn cả bầu trời trống rỗng là sở tướng của hư không. Như cái nhà, những viên gạch, cánh cửa, kèo, cột, tôn là năng tướng, nhà là sở tướng. Nếu không có gạch, cột, kèo, thì không có nhà. Cũng vậy, không có tướng Không tức năng tướng

thì làm gì có sở tướng là bầu hư không? Thế nên nói khi chưa có tướng Không ắt không có pháp hư không. Còn nếu pháp hư không có trước thì hư không không tướng tức không năng tướng, nghĩa là có cái không chướng ngại mới gọi là tướng hư không, nhưng nếu hư không có rồi tức đã có sở tướng, đâu cần năng tướng nữa.

Giải thích: *Nếu chưa có tướng hư không, trước có pháp hư không thì hư không ắt không có tướng. Vì cớ sao? Chỗ không sắc gọi là tướng hư không.* Không sắc tức là không chướng ngại. *Sắc là pháp tạo tác vô thường. Nếu sắc chưa sanh, chưa sanh ắt không diệt, khi ấy không có tướng hư không.* Sắc diệt gọi là không sắc, không sắc là tướng hư không. Nếu sắc không sanh thì không diệt, không diệt thì không có tướng hư không. *Nhân sắc nên có chỗ không sắc, chỗ không sắc gọi là tướng hư không.*

Hỏi: Nếu không tướng mà có hư không thì có lỗi gì? Nếu không có tướng Không mà có hư không thì có lỗi gì? Nói cách khác, nếu không có năng tướng mà có sở tướng thì có lỗi gì?

Đáp: Cái pháp không tướng ấy,
Tất cả chỗ không có.
Ở trong pháp không tướng,
Tướng ắt không sở tướng.

Pháp không tướng tức không năng tướng thì tất cả chỗ không có, tại sao? Như đồng hồ có tướng đồng hồ, chai dầu có tướng chai dầu, vậy vật nào cũng có tướng, tìm trên thế gian này không vật gì không có tướng. Ở trong pháp không tướng thì tướng ắt không sở tướng, vì năng tướng không thì sở tướng cũng không.

Giải thích: *Nếu ở trong pháp thường và pháp vô thường tìm pháp không tướng thì không thể được. Như Luận giả nói: Là có là không làm sao biết?* Tất cả pháp thế gian hoặc thường, hoặc vô thường, tìm pháp không tướng không được. Phàm có tướng thuộc về có, không tướng thuộc về có hay về không, làm sao biết? *Vì mỗi cái đều có tướng, sanh trụ diệt là tướng hữu vi, không sanh trụ diệt là tướng vô vi.* Pháp hữu vi có tướng sanh trụ diệt, pháp không sanh trụ diệt gọi là vô vi. Vô vi là thường, hữu vi là vô thường, cả hai đều có tướng. Nói không tướng mà có pháp thì pháp đó trong thường không có, trong vô thường cũng không nên tất cả chỗ đều không. *Hư không nếu không tướng thì không có hư không.* Kết thúc lại, nếu hư không không tướng tức là không có hư không. *Nếu bảo trước không tướng rồi sau tướng đến làm thành tướng, ấy cũng không đúng. Nếu trước không tướng thì không có pháp sở tướng.* Nếu không có năng tướng làm sao có sở tướng? *Vì cớ sao?*

Trong có tướng, không tướng,
Tướng ắt không chỗ trụ.
Lìa có tướng, không tướng,
Chỗ khác cũng không trụ.

Trong có tướng và không tướng thì tướng khác đến không có chỗ trụ. Nghĩa là trước không tướng, sau tướng đến làm tướng thì điều đó không thể được, mà có tướng, sau tướng tới trụ cũng không được. Lìa có tướng và không tướng ra, chẳng lẽ lại có chỗ thứ ba để trụ sao?

Giải thích: *Như có cổ, có sừng, chót đuôi có lông, dưới cổ có cái diều lòng thòng, ấy gọi là tướng con bò.*

Lìa tướng ấy ắt không có con bò. Nếu không có con bò thì các tướng ấy không chỗ trụ. Như vậy con bò là sở tướng; cổ, sừng, đuôi, diều dưới cổ v.v... là năng tướng, hợp những năng tướng thành sở tướng. Nếu không có năng tướng thì không có sở tướng, ngược lại không sở tướng thì không năng tướng. *Thế nên nói ở trong pháp không tướng, tướng ắt không sở tướng. Trong có tướng, tướng cũng không trụ.* Nếu đã có tướng sẵn thì tướng đến cũng không chỗ trụ, vì sao? *Vì trước đã có tướng. Như trong tướng nước thì tướng lửa không thể trụ vì trước đã có tự tướng.* Tóm lại trong không tướng, tướng đến làm tướng thì không chỗ cho nó trụ. Trong có tướng, tướng sau đến cũng không chỗ trụ.

Lại nữa, nếu trong không tướng mà tướng trụ ắt là không nhân. Đã không tướng mà tướng đến trụ thì trụ vào chỗ nào, nên không nhân. *Không nhân gọi là không pháp mà có tướng, vì tướng và sở tướng thường làm nhân đối đãi nhau.* Không pháp mà có tướng là vô lý. *Lìa có tướng và không tướng lại không có chỗ thứ ba là sở tướng. Thế nên trong bài kệ nói lìa có tướng không tướng, chỗ khác cũng không thể trụ.*

Lại nữa:

Vì pháp tướng không có,
Pháp sở tướng cũng không.
Vì pháp sở tướng không,
Pháp tướng cũng lại không.

Vì tướng không chỗ trụ thì không pháp sở tướng. Vì pháp sở tướng không thì pháp năng tướng cũng không. Vì cớ sao? Nhân có năng tướng mà có sở tướng,

nhân sở tướng có năng tướng vì chúng làm nhân đối đãi nhau. Theo Luận chủ, hư không là pháp duyên khởi trong hai trường hợp, đối với sắc mới có không, có không mới có sắc, đối với năng mới có sở, có sở mới có năng. Như vậy những gì do đối đãi lập ra đều không thật.

Thế nên nay không tướng,
Cũng không có sở tướng.
Lìa tướng, sở tướng rồi,
Lại cũng không có vật.

Rời năng tướng và sở tướng tìm vật cũng không có.

Trong pháp nhân duyên, đầu đuôi suy tìm năng tướng, sở tướng quyết định không thể được. Đứng về pháp nhân duyên hay pháp duyên khởi thì không có một pháp nào cố định, không năng tướng cố định, không sở tướng cố định. Thế nên nói trong pháp nhân duyên tìm cho tận cùng không có tướng năng, tướng sở quyết định có thể được. *Vì cả hai không thể được cho nên tất cả pháp đều không. Tất cả pháp đều nhiếp thuộc trong hai pháp năng tướng và sở tướng. Hoặc năng tướng là sở tướng, hoặc sở tướng là năng tướng, như lửa lấy khói làm tướng, khói cũng lại có tướng,* nghĩa là khói lấy lửa làm tướng lại. Như vậy tất cả pháp trên thế gian, đứng về lý duyên khởi nhìn thì không có năng tướng, sở tướng nào quyết định, nghĩa là không có tự tánh. Vì nhân duyên hợp nên chỉ đứng trên phương diện đối đãi mà lập chứ không thật, nói có quyết định là không đúng lẽ thật.

Hỏi: Nếu không có cái có thì nên phải có cái không?

Câu hỏi này có đúng bệnh chúng ta không? Thường chúng ta hay nói không có tức là không, không không tức là có. Nhưng ngài Luận chủ nói không phải có cũng không phải không, đó mới là khó hiểu.

Đáp: Giả sử không có có,
Làm sao sẽ có không?
Có, không đã không rồi,
Biết có, không là ai?

Chúng ta cứ nhìn một bên, hoặc có thật, hoặc không thật, nên nếu không có tức là không. Nhưng đây có là đối với không, không là đối với có. Nếu không có cái có làm sao đối đãi biết đó là không, cũng như không có không làm sao đối đãi biết được là có? Nói một cách dễ hiểu, nhân tối biết sáng vì có tối mới có sáng. Thế gian nói không tối tức là sáng, không sáng tức tối. Đây không phải vậy, tối và sáng do đối đãi mà lập, không có tên tối thì không có tên sáng, không có tên sáng thì cũng không có tên tối. Hiểu như vậy mới thấy người đời nhìn hết sức hạn hẹp, không thấu triệt, thành ra câu trả lời rất hay. *Giả sử không có có, làm sao sẽ có không?* Khi bên ngoài đối tượng có không đã không thì nội tâm chấp có không cũng không, cho nên nói có không đã không rồi, người biết có không đó là ai?

Phàm vật gì hoặc tự hoại hoặc bị vật khác hoại gọi là không. Không chẳng tự tại bởi từ có mà có. Thế nên nói giả sử không có cái có thì làm sao có cái không. Đây nói tất cả sự vật hoặc tự hoại, hoặc do vật khác hoại.

Như cái bàn lâu ngày dần dần mục, gãy đổ là tự hoại; còn có người đem búa tới đập, tháo thì đó là do cái khác hoại. Hiện bàn còn chiếm một khoảng hư không, đó gọi là sắc. Khi nó hoại thì sắc biến thành không. Nếu tất cả sự vật đều không, lúc đó còn nói không được không? Do có mới lập không, nên nói Không không tự có mà đợi Có hoại mới có Không. *Mắt tai thấy nghe còn không thể được huống là không vật.* Mắt thấy sắc, tai nghe tiếng đều là có vật mà còn không đúng, huống là không vật thì làm sao biết?

Hỏi: Bởi không cái có nên cái không cũng không, nên phải có người biết có không? Ngoại nhân hỏi: Bởi không cái có nên cái không cũng không, tôi đồng ý, nhưng phải có người biết có và không?

Đáp: Nếu có người biết thì nên ở trong có hay nên ở trong không? Nói rõ là nên ở trong cái có hay nên ở trong cái không mà biết, vì phá. *Có không đã phá thì biết* có không *cũng đồng phá.*

Thế nên biết hư không,
Chẳng có cũng chẳng không,
Chẳng phải tướng, sở tướng,
Năm thứ khác cũng đồng.

Kết luận lại hư không không phải có cũng không phải không. Nếu chưa có sắc thì nó không có nên không phải có, khi sắc hoại thì thành không, nên không phải không. Khi sắc hoại, chỗ đó không chướng ngại gọi là tướng hay năng tướng, phần trùm khắp gọi là sở tướng Năng tướng không thật, sở tướng cũng không thật,

không có quyết định giới hạn khoảng nào là năng tướng, khoảng nào là sở tướng. Năm thứ khác cũng đồng với hư không, không phải có không phải không, không phải năng tướng không phải sở tướng. *Như hư không bằng mọi cách tìm tướng không thể được, năm thứ khác,* năm đại chủng còn lại, *cũng như thế.*

Hỏi: Hư không chẳng ở đầu, chẳng ở sau, vì sao phá trước?

Đáp: Đất nước lửa gió, các duyên hòa hợp nên dễ phá. Thức do các nhân duyên khổ vui, biết là vô thường biến đổi nên dễ phá. Còn hư không không có tướng như thế, nghĩa là không có tướng do nhân duyên hòa hợp, cũng không có tướng vô thường biến đổi nên khó thấy. *Chỉ phàm phu tưởng tượng cho là có, thế nên trước phá. Lại nữa hư không hay gìn giữ tứ đại, mà tứ đại làm nhân duyên nên có thức. Thế nên trước phá căn bản,* phá hư không là phá chỗ gìn giữ tứ đại, thức không chỗ nương nên nói phá cội gốc, *những thứ khác tự phá.*

Hỏi: Người thế gian trọn thấy các pháp là có hoặc là không, tại sao riêng ông lại trái với người thế gian nói rằng không có cái thấy nào thật hết?

Đáp: Trí cạn thấy các pháp,
Hoặc có hoặc không tướng.
Ấy ắt không thể thấy,
Pháp diệt kiến an ổn.

Diệt kiến là diệt kiến chấp. Nói người trí cạn là một lối nói nhẹ, lẽ ra phải nói người ngu thấy các pháp hoặc có tướng, hoặc không tướng nên không thể

thấy được pháp diệt hết những kiến chấp và được an ổn Niết-bàn.

Nếu người chưa đạt đạo thì không thấy thật tướng các pháp. Vì do nhân duyên ái kiến mà có các thứ hý luận. Người chưa được đạo không thấy tướng chân thật các pháp, vì nhân duyên ái kiến nên có các thứ hý luận. Hý là vui chơi. Hai bên bàn luận, bên nói có, bên nói không, cãi tới đỏ mặt, đó là sân. Nhưng tại sao nói hý luận? Vì dầu có cãi sôi nổi thế mấy rốt cuộc cũng vô ích, giống như những đứa trẻ chơi đùa, cãi nhau, không nghĩa lý gì. Người thấy đạo ít cãi, người cãi nhiều là chưa thấy đạo. Ngài Hoàng Long Huệ Nam gặp ai cũng đưa tay nói: *Tay tôi sao giống tay Phật? Chân tôi sao giống chân lừa?* Ai có nói gì ngài cũng dửng dưng, không nói đúng hay sai. Nhiều người tức quá thưa: Bạch Hòa thượng, con nói như vậy đúng hay không mà Hòa thượng làm thinh? Ngài trả lời: *Nếu qua khỏi cổng thì khỏi hỏi người gác cổng, còn hỏi người gác cổng thì chưa qua khỏi cổng.* Hỏi đúng hỏi sai tức là chưa biết thật, biết thật rồi thì khỏi hỏi. Như vậy còn cãi là chưa thấy đạo chân thật, còn thấy rõ đạo chân thật thì khỏi cãi. Cũng như trong dụ người mù rờ voi, chỉ có người mù mới cãi là giống cột nhà, cái trống v.v... tùy theo chỗ rờ nhằm, dù cho cãi đến đánh nhau đi nữa, cũng là trò đùa con nít. Hý luận là như thế. Người sáng mắt chỉ cười thôi. Thế nên học đạo rồi mới thấy càng lý luận lại càng ngu.

Khi thấy pháp sanh thì bảo là có, chấp tướng nói là có; khi thấy pháp diệt bảo là đoạn rồi chấp tướng nói là không. Thế gian chỉ như thế, vật gì thấy có

thì chấp có, vật gì hoại đi thì chấp không. Thí dụ có người hôm qua ra đường gặp một người bạn nói chuyện chơi rồi về, đến tối thì chết. Người hàng xóm đến phụ lo đám tang mà người bạn nói chuyện hôm qua chưa hay. Một hôm người hàng xóm và người bạn của người chết gặp nhau. Một người nói anh ấy chết rồi, người kia bảo anh còn sống, anh mới nói chuyện với tôi, hai người cãi nhau. Người nói còn sống cũng phải, người nói chết cũng phải. Việc tranh cãi không đi tới đâu, sự thật đến nơi rồi biết. Đó là bệnh chấp có, chấp không của người ngu.

Người trí thấy các pháp sanh liền diệt cái vô kiến, thấy các pháp diệt liền diệt cái hữu kiến. Vô kiến tức là chấp không, hữu kiến tức là chấp có. Thấy pháp sanh biết nó không diệt nên phá chấp không, thấy pháp diệt biết nó không thật có nên phá chấp có, đó là trí. Thế gian thấy sanh thì chấp có, thấy diệt thì chấp không. Như vậy cùng thấy sanh thấy diệt mà một bên chấp, một bên diệt chấp, chấp là ngu, diệt chấp là trí, thành ngu thành trí sát một bên. Ngoài ra còn chấp phải quấy, tốt xấu, hơn thua v.v... càng chấp nhiều thì càng ngu. Thấy hai người cãi, nói người này phải người kia quấy thì mình cũng là người mù rờ trúng chỗ nào đó mới bênh người rờ giống mình, lại thêm một trận cãi. Càng phán quyết chừng nào lại càng ngu chừng nấy. Nếu là người mắt sáng thì không bênh ai, chỉ cười nói anh cũng đúng mà cũng sai, thấy như ba phải nhưng lại đúng lẽ thật. Vì vậy khi tu, nếu không mở sáng trí tuệ thì càng công phu nhiều càng chấp lớn. Thí dụ có người ngồi thiền hai ba tiếng đồng hồ, có người ngồi một lát rồi đứng dậy

đi kinh hành. Người ngồi lâu chấp ngồi thiền là thật tu, thấy người ngồi không được lâu cho là không tu hành, chấp như vậy là bệnh, vì ngồi đau chân, đi kinh hành không phóng tâm thì cũng tu được. Ngược lại người ngồi không lâu nói ngồi chi hoài, ngồi một chút rồi đi kinh hành cho khỏe, chấp như vậy cũng là bệnh. Theo khả năng mỗi người, đừng mê lầm là được, việc tu phải sáng suốt ở chỗ đó.

Chúng ta tu phải phá kiến chấp. Tại sao chữ kiến gọi là chấp? Thường những gì không thấy mà nghe nói thì còn nghi, còn việc mình thấy thì xác quyết, chấp chặt nên hai người thấy khác thì cãi không cùng. Thí dụ vào tiệm bán vải, cùng một thứ vải, xấp màu xanh, xấp màu hồng, màu tím v.v... người thấy màu tím đẹp, người thấy màu xanh đẹp, nếu chấp vào cái thấy cho là đẹp của mình rồi bắt mọi người cũng phải thấy như mình thì có sự tranh cãi. Như trong xóm có một người, người này thấy dễ thương, người khác thấy khó thương nên tranh cãi. Rốt cuộc ai cũng đúng, vì người thấy khó thương ở điểm họ không vừa ý, người thấy dễ thương ở điểm họ vừa ý.

Thế nên đối tất cả pháp, tuy có thấy mà đều như huyễn như mộng. Khi ngủ, chiêm bao thấy có người cho mình một triệu đồng, giật mình thức dậy rờ túi không có. Như vậy chiêm bao là có hay là không? Có thì tiền ở đâu? Không, sao khi nãy thấy? Nói không phải có không phải không mới đúng lẽ thật. Cuộc sống này giống như chiêm bao, là mộng là huyễn mà chúng ta cứ chấp là thật, càng chấp thì càng sai.

Cho đến cái kiến đạo vô lậu còn diệt huống là những kiến chấp khác. Thế nên nếu người chẳng thấy pháp diệt kiến an ổn sẽ thấy có thấy không. Nếu thấy được pháp diệt kiến, tức là diệt hết kiến chấp, đó là an ổn, là Niết-bàn. Nếu còn thấy có thấy không là ngu si. Người tu phá được kiến chấp, cả ngày không giận ai, không phiền ai, trăm phần an ổn thanh tịnh, đó là Niết-bàn. Thế nên không cần tìm Niết-bàn ở đâu xa, chỉ cần phá chấp, đơn giản như vậy! Nhưng người tu chúng ta đâu có chịu! Phải lên núi cao, vào rừng sâu tìm Phật tìm Tổ để được Niết-bàn, tìm suốt kiếp, đi mòn gót cũng không tìm ra. Niết-bàn chỉ có khi hết chấp, đó là đạo. Chúng ta học đạo để biết đường tu, thấy lẽ thật, còn dù gặp Tiên gặp Phật mà vẫn chấp có chấp không thì có được Niết-bàn không? Không! Như vậy chỉ cần phá chấp.

VI- PHẨM PHÁ PHÁP NHIỄM VÀ NGƯỜI NHIỄM

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Kinh nói: Tham dục, sân nhuế, ngu si là căn bản của thế gian. Tham dục có các thứ tên, ban đầu là ái, kế là trước, kế là nhiễm, kế là dâm dục, kế là tham dục, có những tên như thế. Đây là kiết sử y chỉ nơi chúng sanh. Chúng sanh gọi là người nhiễm, tham dục gọi là pháp nhiễm. Vì có pháp nhiễm, người nhiễm ắt có tham dục. Ngoài ra hai thứ khác cũng như thế. Có sân ắt có người sân, có si ắt có người si. Do nhân duyên ba độc này khởi ba nghiệp. Do nhân duyên ba nghiệp khởi tam giới. Thế nên có tất cả pháp.

<u>Đáp</u>: Kinh tuy nói có tên tam độc mà tìm thể thật của nó không thể được. Vì cớ sao?

Nếu như lìa pháp nhiễm,

Trước tự có người nhiễm.

Nhân người nhiễm dục ấy,
Nên sanh ra pháp nhiễm.
Hoặc không có pháp nhiễm,
Làm sao sẽ có nhiễm?
Hoặc có, hoặc không nhiễm,
Người nhiễm cũng như thế.

Nếu trước quyết định có người nhiễm thì chẳng lại cần pháp nhiễm vì người nhiễm trước đã nhiễm. Nếu trước quyết định không người nhiễm cũng lại không nên khởi nhiễm. Cốt phải trước có người nhiễm rồi sau mới khởi nhiễm. Nếu trước không có người nhiễm thì không có người thọ nhiễm, pháp nhiễm cũng như thế. Nếu trước lìa người mà quyết định có pháp nhiễm, đây là không có nhân làm sao mà được khởi, giống như không củi mà có lửa vậy. Nếu trước quyết định không pháp thì pháp ắt không có người nhiễm. Thế nên trong bài kệ nói hoặc có hoặc không pháp nhiễm, người nhiễm cũng như vậy.

Hỏi: Nếu pháp nhiễm, người nhiễm trước sau đối đãi nhau sanh, việc ấy không thể được, nếu đồng thời sanh thì có lỗi gì?

Đáp: **Người nhiễm và pháp nhiễm,**
Đồng thành ắt không đúng.
Người nhiễm, pháp nhiễm đồng,
Ắt không đối đãi nhau.

Nếu pháp nhiễm và người nhiễm đồng thời thành thì không đối đãi nhau, chẳng nhân người nhiễm

có pháp nhiễm, chẳng nhân pháp nhiễm có người nhiễm. Cả hai nên là thường vì không nhân mà thành. Nếu thường ắt có nhiều lỗi, không có được pháp giải thoát.

Lại nữa: Nay sẽ lấy pháp một, khác để phá pháp nhiễm và người nhiễm.

Người nhiễm, pháp nhiễm một,
Một pháp làm sao hợp?
Người nhiễm, pháp nhiễm khác,
Pháp khác làm sao hợp?

Pháp nhiễm và người nhiễm hoặc pháp một hợp hoặc do pháp khác hợp. Nếu một ắt là không hợp. Vì cớ sao? Một pháp làm sao tự hợp như ngón tay không thể tự xúc chạm được. Nếu do pháp khác hợp, ấy cũng không thể được. Vì cớ sao? Vì do pháp khác thành, nếu mỗi pháp thành rồi không cần lại hợp, tuy hợp mà vẫn khác.

Lại nữa: Một, khác đồng không thể được. Vì cớ sao?

Nếu một mà có hợp,
Lìa bạn nên có hợp.
Nếu khác mà có hợp,
Lìa bạn cũng nên hợp.

Nếu pháp nhiễm, người nhiễm là một, gượng gọi là hợp thì nên lìa các nhân duyên khác mà có pháp nhiễm và người nhiễm. Lại nữa nếu là một, cũng không nên có hai tên pháp nhiễm và người nhiễm. Nhiễm là pháp, người nhiễm là người, nếu người,

pháp là một ấy ắt đại loạn. Nếu pháp nhiễm, người nhiễm mỗi cái khác mà nói là hợp ắt không cần các nhân duyên khác mà có hợp. Nếu khác mà có hợp thì tuy ở xa cũng nên hợp.

Hỏi: Một chẳng hợp có thể đúng, nhưng mắt thấy pháp khác chung hợp?

Đáp: **Nếu khác mà có hợp,**
Nhiễm, người nhiễm là gì?
Hai tướng ấy trước khác,
Rồi sau nói tướng hợp.

Nếu người nhiễm, pháp nhiễm trước có tướng khác quyết định rồi sau mới hợp, ấy tức chẳng hợp. Vì cớ sao? Hai tướng ấy trước đã khác mà sau gượng nói hợp.

Lại nữa:

Nếu pháp nhiễm, người nhiễm,
Trước thành tướng khác nhau.
Đã thành tướng khác rồi,
Làm sao mà nói hợp?

Nếu pháp nhiễm, người nhiễm trước mỗi pháp thành tướng riêng, nay ông vì sao gượng nói là tướng hợp?

Lại nữa:

Tướng khác không có thành,
Thế nên ông muốn hợp.
Tướng hợp trọn không thành,
Mà lại nói tướng khác.

Ông cho pháp nhiễm, người nhiễm tướng khác không thành, nên lại nói tướng hợp. Trong tướng hợp có lỗi, người nhiễm, pháp nhiễm không thành, ông vì làm thành tướng hợp nên lại nói tướng khác. Ông tự cho là quyết định mà nói không quyết định. Vì cớ sao?

Vì tướng khác chẳng thành,
Tướng hợp ắt chẳng thành.
Ở trong tướng khác nào
Mà muốn nói tướng hợp?

Do vì trong đây pháp nhiễm, người nhiễm tướng khác không thành thì tướng hợp cũng chẳng thành. Ông ở trong tướng khác nào mà muốn nói tướng hợp?

Lại nữa:

Như thế nhiễm, người nhiễm,
Không hợp chẳng hợp thành.
Các pháp cũng như thế,
Không hợp chẳng hợp thành.

Như pháp nhiễm, sân si cũng như thế. Như ba độc, tất cả phiền não, tất cả pháp cũng như thế, chẳng phải trước, chẳng phải sau, chẳng phải hợp, chẳng phải tan v.v... do nhân duyên làm thành.

Giảng:

Hỏi: Kinh nói: Tham dục, sân nhuế, ngu si là căn bản của thế gian. Tham dục có các thứ tên, ban đầu là ái, kế là trước, kế là nhiễm, kế là dâm dục, kế là tham dục,

có những tên như thế. Đây là kiết sử y chỉ nơi chúng sanh. Chúng sanh gọi là người nhiễm, tham dục gọi là pháp nhiễm. Vì có pháp nhiễm, người nhiễm ắt có tham dục. Ngoài ra hai thứ khác cũng như thế. Có sân ắt có người sân, có si ắt có người si. Do nhân duyên ba độc này khởi ba nghiệp. Do nhân duyên ba nghiệp khởi tam giới. Thế nên có tất cả pháp.

Ngoại nhân muốn lập các pháp là quyết định nên dẫn pháp nhiễm và người nhiễm. Pháp nhiễm là pháp nhơ uế làm nhiễm ô người, người khởi các nhiễm ô gọi là người nhiễm. Ngoại nhân nói ba độc tham sân si là thật có nên có người tham sân si, vậy quyết định có pháp, có người. Nhân ba độc chúng sanh mới tạo nghiệp, luân hồi sanh tử trong tam giới. Có pháp, có người, có tam giới, tất cả đều có, tại sao ông nói không? Đó là lý luận của ngoại nhân bác ngài Luận chủ vì ngài cho rằng tất cả pháp đều hư dối không thật. Người tu chúng ta có thấy rõ tham sân si là không thật chăng? Nếu tham sân si thật thì tất cả pháp đều thật, nên ngài Luận chủ mới phá.

Đáp: Kinh tuy nói có tên tam độc mà tìm thể thật của nó không thể được. Vì cớ sao?

Nếu như lìa pháp nhiễm,
Trước tự có người nhiễm.
Nhân người nhiễm dục ấy,
Nên sanh ra pháp nhiễm.

Đây là bốn câu kệ chia làm hai vế. Vế thứ nhất nói nếu không pháp nhiễm, trước có người nhiễm được không?

Pháp nhiễm là tham sân si. Tham là tham dục hay tham ái. Như trước không có pháp tham ái thì có người tham ái không? Không có tham làm sao khởi lên hành động, lời nói của tham như ăn cắp hoặc nói chuyện gian lận...? Trước không khởi giận, làm sao có lời nói giận, hành động giận? Vậy trước không có pháp nhiễm thì không có người nhiễm nên *Nếu như lìa pháp nhiễm, trước tự có người nhiễm* là chuyện vô lý.

Vế thứ hai nói trước nhân có người nhiễm nên sanh ra pháp nhiễm. Thí dụ như trước có người sân rồi sau khởi sân, hợp lý không? Nếu trước có người sân thì đã sân rồi, đâu còn khởi sân? Vậy trước có người nhiễm sau sanh pháp nhiễm, cũng không hợp lý. Tóm lại, lìa pháp nhiễm trước tự có người nhiễm thì không được; người nhiễm có trước, pháp nhiễm có sau cũng không được.

Hoặc không có pháp nhiễm,
Làm sao sẽ có nhiễm?
Hoặc có, hoặc không nhiễm,
Người nhiễm cũng như thế.

Nếu không có pháp nhiễm, làm sao có người nhiễm? Như vậy có pháp nhiễm trước, không pháp nhiễm trước, có người nhiễm trước, không người nhiễm trước đều không được. Kết thúc lại, đặt pháp nhiễm có trước, hoặc đặt người nhiễm có trước đều không thành.

Nếu trước quyết định có người nhiễm thì chẳng lại cần pháp nhiễm vì người nhiễm trước đã nhiễm. Nếu trước quyết định không người nhiễm cũng lại không nên

khởi nhiễm. Cốt phải trước có người nhiễm rồi sau mới khởi nhiễm. Nghĩa là nếu trước có người nhiễm rồi thì không cần pháp nhiễm, vì người nhiễm trước đã nhiễm. Nếu trước quyết định không người nhiễm thì từ đâu mà khởi nhiễm? Như không có người giận thì giận từ đâu sanh? Thế nên cốt phải trước có người nhiễm rồi sau mới khởi nhiễm.

Nếu trước không có người nhiễm thì không có người thọ nhiễm, pháp nhiễm cũng như thế. Nếu trước lìa người mà quyết định có pháp nhiễm, đây là không có nhân làm sao mà được khởi, giống như không củi mà có lửa vậy. Nếu trước quyết định không pháp thì pháp ắt không có người nhiễm. Thế nên trong bài kệ nói hoặc có hoặc không pháp nhiễm, người nhiễm cũng như vậy. Nếu trước lìa người mà quyết định có pháp nhiễm, đây là không có nhân, như lìa người, sân từ đâu nổi lên? Như thế là có quả mà không nhân, giống như không củi mà có lửa vậy. *Nếu trước quyết định không pháp*, đã không pháp nhiễm *ắt không có người nhiễm*. Như vậy nói trước có pháp nhiễm hoặc trước không pháp nhiễm đều không cần người nhiễm. Trước có người nhiễm hoặc trước không người nhiễm cũng không cần pháp nhiễm.

Xét kỹ đoạn này chúng ta thấy có hai trường hợp: hoặc pháp tham sân si có trước, người tham sân si có sau; hoặc người tham sân si có trước, pháp tham sân si có sau. Nếu tham sân si có trước mà không có người tham sân si thì tham sân si từ đâu dấy lên, nên trường hợp này không được. Nếu người tham sân si có trước,

người đó đã tham sân si rồi, đâu cần tham sân si nổi lên nữa, nên trường hợp này cũng không được. Trên thực tế có niệm tham và người tham không? Có niệm tham dấy lên rồi mới có hành động tham. Niệm tham là pháp, hành động tham thuộc về người. Nếu cố định niệm tham khác người tham thì không đúng, còn nếu là một thì đâu có nói pháp tham, người tham. Nói như thế để thấy pháp tham và người tham đều không thật mà lâu nay chúng ta lầm tưởng tham sân si là thật. Chúng ta hay nói "tánh tôi nóng lắm", tức cho cái nóng là cố định, không thể đổi dời. Thí dụ người thấp hơn mình làm trái, mình nổi giận la rầy ngay, nếu người có quyền hơn mình làm trái, mình đâu dám nổi giận. Như vậy sân không quyết định, nó không thật nên chỗ này có, chỗ kia không. Nếu nó thật, nó cố định, làm sao chúng ta tu được?

Ngài Long Thọ muốn chỉ các pháp tham sân si là duyên hợp, không thật để chúng ta đừng chấp các pháp là cố định. Thử hỏi trong chúng ta ai không còn tham sân si? Mọi người đều còn. Biết rõ bản chất nó không thật, chúng ta không sợ, không bi quan, vì chắc chắn một ngày nào đó chúng ta sẽ dẹp được nó. Hiểu như vậy chúng ta mới thấy rõ sự phá chấp này có giá trị như thế nào. Tóm lại, nếu tham có thật thì có trước hay sau người tham? Trước không được, sau cũng không được, thì cả hai đều không thật. Biết rõ tham sân si không thật, chúng ta tu có hai điều lợi: một là không còn sợ chúng mà hy vọng sẽ đập nát chúng, hai là biết chúng huyễn hóa, sớm muộn gì chúng cũng tiêu hết, như mây vì không thật nên bị gió thổi tan mất.

Hỏi: Nếu pháp nhiễm, người nhiễm trước sau đối đãi nhau sanh, việc ấy không thể được, nếu đồng thời sanh thì có lỗi gì?

Đoạn trước nói tham có trước, người tham có sau; hoặc người tham có trước, tham có sau, đối đãi nhau sanh là không được. Nay tôi nói người tham và pháp tham đồng thời sanh, nghĩa là khởi một lượt có được không?

Đáp: Người nhiễm và pháp nhiễm,
Đồng thành ắt không đúng.
Người nhiễm, pháp nhiễm đồng,
Ắt không đối đãi nhau.

Nếu pháp nhiễm và người nhiễm đồng thời thành thì không đối đãi nhau, chẳng nhân người nhiễm có pháp nhiễm, cũng *chẳng nhân pháp nhiễm có người nhiễm. Cả hai nên là thường vì không nhân mà thành. Nếu thường ắt có nhiều lỗi, không có được pháp giải thoát.*

Nhân pháp này có pháp kia thì phải pháp này có trước, pháp kia có sau. Nếu hai pháp có một lượt thì không nhân quả. Nếu nói pháp nhiễm và người nhiễm một lượt thì cả hai nên là thường vì không thuộc nhân quả, những gì có nhân quả mới vô thường biến đổi. Nếu cả hai đều thường, không biến đổi thì làm sao tu để được giải thoát? Như vậy, pháp nhiễm và người nhiễm trước sau không được, đồng thời cũng không được.

Lại nữa: Nay sẽ lấy pháp một, khác để phá pháp nhiễm và người nhiễm.

Người nhiễm, pháp nhiễm một,
Một pháp làm sao hợp?

Người nhiễm, pháp nhiễm khác,
Pháp khác làm sao hợp?

Nếu người nhiễm pháp nhiễm là một, một thì nói gì hợp? Còn khác, lẽ ra khác thì hợp, tại sao nói khác cũng không hợp? Vì mỗi pháp cố định, có tự tánh riêng thì đâu có hợp. Thí dụ trong giảng đường này, tất cả quý vị ngồi đây là hợp hay không hợp? Nếu hợp là hòa đồng nhau thành một khối, nhưng mỗi người có thân riêng, có ý nghĩ riêng, đâu hợp thành một khối được? Chẳng qua là tụ lại rồi tan ra, chứ không phải là hợp. Như vậy nếu pháp nhiễm và người nhiễm khác nhau, mỗi cái cố định thì không hợp.

Pháp nhiễm và người nhiễm hoặc pháp một hợp hoặc do pháp khác hợp. Nếu một ắt là không hợp. Vì cớ sao? Một pháp làm sao tự hợp như ngón tay không thể tự xúc chạm được. Nếu do pháp khác hợp, ấy cũng không thể được. Vì cớ sao? Vì do pháp khác thành, nếu mỗi pháp thành rồi không cần lại hợp, tuy hợp mà vẫn khác.

Nếu pháp nhiễm, người nhiễm là một thì không hợp vì hợp thì xúc chạm nhau, một pháp làm sao tự hợp như ngón tay không thể tự xúc chạm. Pháp khác hợp cũng không được vì mỗi pháp có tự thể riêng, tức là đã tự thành tựu, không cần lại hợp. Tuy hợp mà vẫn khác, như quý vị tuy ngồi chung mà người nào ra người đó chứ không có hợp.

Lại nữa: Một, khác đồng không thể được. Vì cớ sao?

Nếu một mà có hợp,
Lìa bạn nên có hợp.

Nếu khác mà có hợp,
Lìa bạn cũng nên hợp.

Phàm có hợp thì phải nhiều thứ chung lại. Thí dụ như hồ là do cát, xi-măng, nước chung lại hợp thành. Khi ba thứ chung lại không còn riêng nữa, chỉ có hồ mới gọi là hợp. *Nếu một mà có hợp, lìa bạn nên có hợp*, lìa bạn tức là lìa những thứ kia thì làm gì có hợp? Còn nếu khác thì mỗi pháp có tướng riêng, thể riêng, đâu có gì chung mà gọi là hợp, nên lìa bạn không có hợp.

Nếu pháp nhiễm, người nhiễm là một, gượng gọi là hợp thì nên lìa các nhân duyên khác mà có pháp nhiễm và người nhiễm. Lại nữa nếu là một, cũng không nên có hai tên pháp nhiễm và người nhiễm. Nhiễm là pháp, người nhiễm là người, nếu người, pháp là một ấy ắt đại loạn.

Nếu là một thì đâu cần hai tên, pháp và người riêng, nếu là một tức rối loạn.

Nếu pháp nhiễm, người nhiễm mỗi cái khác mà nói là hợp ắt không cần các nhân duyên khác mà có hợp. Nếu khác mà có hợp thì tuy ở xa cũng nên hợp.

Mỗi vật có phần riêng, tức có bản vị khác mà hợp thì ở đâu cũng hợp được. Nhưng sự thật không phải vậy. Như ba bốn người đứng chung gọi là chung, không phải là hợp, nếu hợp thì phải hòa thành một khối, không còn tướng riêng.

<u>Hỏi</u>: Một chẳng hợp có thể đúng, nhưng mắt thấy pháp khác chung hợp?

Ông nói một không hợp thì tôi đồng ý. Nhưng pháp khác hợp lại thì rõ quá, tại sao ông không chấp nhận?

Đáp: Nếu khác mà có hợp,
Nhiễm, người nhiễm là gì?
Hai tướng ấy trước khác,
Rồi sau nói tướng hợp.

Khác thì pháp nhiễm phải tên khác, không mang tên nhiễm. Nếu hai pháp khác hợp thì phải không liên hệ nhau, phải khác nhau trước rồi sau mới hợp. Pháp nhiễm, người nhiễm là đồng nhiễm không khác, không tách rời nhau, mà nói pháp khác hợp là vô lý.

Nếu người nhiễm, pháp nhiễm trước có tướng khác quyết định rồi sau mới hợp, ấy tức chẳng hợp. Vì cớ sao? Hai tướng ấy trước đã khác mà sau gượng nói hợp.

Nếu pháp nhiễm, người nhiễm có tướng khác, nói hợp là gắng gượng chứ không hợp thật. Như năm bảy người ngồi chung lại, gắng gượng nói hợp, chứ không hợp thật.

Lại nữa:
Nếu pháp nhiễm, người nhiễm,
Trước thành tướng khác nhau.
Đã thành tướng khác rồi,
Làm sao mà nói hợp?

Nếu mỗi pháp đã thành tướng khác rồi, làm sao hợp?

Nếu pháp nhiễm, người nhiễm trước mỗi pháp thành tướng riêng, nay ông vì sao gượng nói là tướng hợp?

Nó đã có tướng riêng, làm sao nói tướng hợp được?

Lại nữa:

Tướng khác không có thành,
Thế nên ông muốn hợp.
Tướng hợp trọn không thành,
Mà lại nói tướng khác.

Tướng khác không thành mà ông muốn hợp, làm sao được? Vì tướng hợp đã không thành, nói tướng khác hợp là chuyện vô lý.

Ông cho pháp nhiễm, người nhiễm tướng khác không thành, nên lại nói tướng hợp. Trong tướng hợp có lỗi, người nhiễm, pháp nhiễm không thành, ông vì làm thành tướng hợp nên lại nói tướng khác. Ông tự cho là quyết định mà nói không quyết định.

Nếu pháp nhiễm, người nhiễm tướng khác, tức là quyết định, mà nói hợp là không quyết định vì không còn tướng riêng nữa, như vậy là mâu thuẫn.

Vì cớ sao?

Vì tướng khác chẳng thành,
Hợp tướng ắt chẳng thành.
Ở trong tướng khác nào
Mà muốn nói tướng hợp?

Do vì trong đây pháp nhiễm, người nhiễm tướng khác không thành thì tướng hợp cũng chẳng thành. Ông ở trong tướng khác nào mà muốn nói tướng hợp?

Ở trong tướng khác mà ông lại nói tướng hợp là sao?

Lại nữa:

Như thế nhiễm, người nhiễm,
Không hợp chẳng hợp thành.
Các pháp cũng như thế,
Không hợp chẳng hợp thành.

Như pháp nhiễm, sân si cũng như thế. Như ba độc, tất cả phiền não, tất cả pháp cũng như thế, chẳng phải trước, chẳng phải sau, chẳng phải hợp, chẳng phải tan v.v... do nhân duyên làm thành.

Pháp nhiễm chỉ cho tham ái. Tất cả pháp do nhân duyên làm thành, nhân duyên thì không quyết định, nên không thể nói quyết định là trước, là sau, quyết định là hợp, là tan v.v...

Thường chúng ta quen nhìn sự vật mỗi thứ có tướng riêng, tên riêng. Như nói "ông đó có lòng tham", lòng tham là pháp nhiễm, người tham là người nhiễm. Rõ ràng có hai tên, nhưng có thể tách rời thành hai được không? Chúng không có thật thể, chỉ là duyên hợp hư dối, có tên này, tên kia là do người đặt ra. Nhưng chúng ta cứ nghĩ có tên là có thật thể, nên thấy các pháp khác nhau.

Thí dụ trong chúng ta, mỗi người là riêng hay chung? Giả sử có một người đói, người khác chia phần cơm của mình để hai người cùng ăn. Ăn rồi hai người cùng khỏe. Nước uống cũng như vậy. Thế nên những gì nuôi sống được người này cũng nuôi sống được người kia, những gì của người kia cũng có thể cho người này. Vậy là chúng ta có liên hệ với nhau, làm sao khác được?

Nói về lý Nhân duyên thì đi tới chỗ trùng trùng duyên khởi, có sự liên hệ vô cùng giữa người với người về cả hai mặt tinh thần và thể xác, từ ngôn ngữ, tư tưởng đến ăn uống, sinh sống...

Tóm lại, ngài Luận chủ muốn chỉ cho chúng ta thấy rõ muôn pháp không cố định, đều do nhân duyên hòa hợp mà thành. Người với người còn không khác, huống là lòng tham và người tham, không tách rời được, làm sao nói khác, nhưng vì hai tên nên nói một cũng không được. Khẳng định là một, là khác đều không đúng, đó chỉ là giả danh không nên cố chấp. Nếu hiểu sâu giáo lý Bát-nhã hay Duyên khởi thì thấy giữa mình và người cùng muôn vật không một cũng không khác. Như vậy không cố chấp riêng tư là một lối tu, còn cố chấp riêng tư sẽ thấy giữa mình và người không liên hệ mật thiết, đó là cái nhìn lệch lạc.

VII- PHẨM QUÁN TAM TƯỚNG

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Kinh nói: Pháp hữu vi có ba tướng sanh trụ diệt. Vạn vật do pháp sanh mà sanh, do pháp trụ mà trụ, do pháp diệt mà diệt, thế nên có các pháp.

<u>Đáp</u>: Không phải vậy. Vì cớ sao? Vì ba tướng không quyết định. Ba tướng ấy là hữu vi hay làm tướng hữu vi, là vô vi hay làm tướng hữu vi? Cả hai đều không đúng. Vì cớ sao?

Nếu sanh là hữu vi,
Ắt nên có ba tướng.
Nếu sanh là vô vi,
Sao gọi tướng hữu vi?

Nếu sanh là hữu vi thì nên có ba tướng sanh trụ diệt. Việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì trái nhau. Trái nhau là tướng sanh nên sanh pháp, tướng trụ nên trụ pháp, tướng diệt nên diệt pháp. Nếu khi pháp sanh thì không nên có trụ, diệt vì là pháp trái nhau,

một thời tức không được, như sáng tối không thể đồng, bởi thế sanh không nên là pháp hữu vi; các tướng trụ, diệt cũng nên như thế.

<u>Hỏi</u>: Nếu sanh không phải hữu vi, nếu là vô vi thì có lỗi gì?

<u>Đáp</u>: Nếu sanh là vô vi thì làm sao hay cùng pháp hữu vi làm tướng? Vì cớ sao? Vì pháp vô vi không có tánh, nhân diệt hữu vi gọi là vô vi. Thế nên nói chẳng sanh chẳng diệt gọi là tướng vô vi, lại không tự tướng. Thế nên không pháp thì không thể vì pháp mà làm tướng, như sừng thỏ, lông rùa v.v... không thể vì pháp mà làm tướng. Thế nên sanh không phải là vô vi; trụ, diệt cũng như thế.

Lại nữa:

Ba tướng hoặc tụ tán,
Không thể có sở tướng.
Làm sao ở một chỗ,
Đồng thời có ba tướng?

Tướng sanh trụ diệt ấy, hoặc mỗi mỗi hay cùng pháp hữu vi làm tướng, hoặc hòa hợp hay cùng pháp hữu vi làm tướng. Cả hai đều không đúng. Vì cớ sao? Nếu bảo mỗi mỗi là trong một chỗ hoặc có tướng có hoặc có tướng không, khi sanh thì không trụ diệt, khi trụ thì không sanh diệt, khi diệt thì không sanh trụ. Hoặc hòa hợp, là pháp trái nhau, làm sao mà đồng thời (có ba tướng)? Nếu bảo ba tướng lại có ba tướng, ấy cũng không đúng.

Vì cớ sao?

Nếu bảo sanh trụ diệt,
Lại có tướng hữu vi,
Ấy tức là vô cùng.
Không, tức chẳng hữu vi.

Nếu nói sanh trụ diệt lại có tướng hữu vi thì sanh lại có sanh, có trụ, có diệt, như thế ba tướng lại có thêm tướng. Nếu vậy ắt là vô cùng. Nếu lại không tướng thì ba tướng ấy ắt chẳng gọi là pháp hữu vi, cũng không thể làm tướng cho pháp hữu vi.

Hỏi: Ông nói ba tướng bị lỗi vô cùng, việc ấy không đúng. Sanh trụ diệt tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng. Vì cớ sao?

Sở sanh của sanh sanh,
Sanh ra bản sanh kia.
Sở sanh của bản sanh,
Lại sanh ra sanh sanh.

Khi pháp sanh thông tự thể thì có bảy pháp cùng sanh. Một là pháp, hai là sanh, ba là trụ, bốn là diệt, năm là sanh sanh, sáu là trụ trụ, bảy là diệt diệt. Trong bảy pháp ấy, bản sanh trừ tự thể ra, hay sanh sáu pháp, sanh sanh hay sanh bản sanh, bản sanh hay sanh sanh sanh. Thế nên ba tướng tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng.

Đáp: **Nếu bảo sanh sanh ấy,**
Hay sanh ra bản sanh.

Sanh sanh từ bản sanh,

Sao hay sanh bản sanh?

Nếu sanh sanh ấy hay sanh bản sanh, sanh sanh ấy ắt chẳng gọi từ bản sanh sanh. Vì cớ sao? Vì sanh sanh ấy từ bản sanh sanh, làm sao có thể sanh bản sanh?

Lại nữa:

Nếu bảo bản sanh ấy,

Hay sanh ra sanh sanh.

Bản sanh từ kia sanh,

Sao hay sanh sanh sanh?

Nếu bảo bản sanh hay sanh sanh sanh, bản sanh ấy chẳng gọi từ sanh sanh sanh. Vì cớ sao? Bản sanh ấy từ sanh sanh sanh, làm sao hay sanh được sanh sanh? Pháp sanh sanh nên sanh bản sanh mà nay sanh sanh không thể sanh được bản sanh. Sanh sanh chưa có tự thể, làm sao hay sanh bản sanh? Thế nên bản sanh chẳng thể sanh sanh sanh.

<u>Hỏi</u>: Sanh sanh ấy khi sanh, chẳng phải trước, chẳng phải sau hay sanh bản sanh. Chỉ sanh sanh khi sanh hay sanh bản sanh.

<u>Đáp</u>: Không đúng. Tại sao?

Nếu khi sanh sanh sanh,

Hay sanh ra bản sanh.

Sanh sanh còn chưa có,

Sao hay sanh bản sanh?

Nếu bảo khi sanh sanh sanh hay sanh bản sanh thì có thể được, mà thật chưa có. Thế nên khi sanh sanh sanh không thể sanh được bản sanh.

Lại nữa:

Nếu khi bản sanh sanh,
Hay sanh ra sanh sanh.
Bản sanh còn chưa có,
Làm sao sanh sanh sanh?

Nếu bảo bản sanh ấy khi sanh hay sanh ra sanh sanh thì có thể được, mà thật chưa có. Thế nên bản sanh khi sanh không thể sanh ra sanh sanh.

Hỏi: **Như đèn hay tự chiếu,**
Cũng hay chiếu nơi kia.
Pháp sanh cũng như thế,
Tự sanh cũng sanh kia.

Như đèn vào nhà tối đồng soi các vật mà cũng hay tự soi. Pháp sanh cũng như thế, hay sanh pháp khác mà cũng hay tự sanh.

Đáp: Không đúng. Vì cớ sao?

Trong đèn tự không tối,
Chỗ để cũng không tối.
Phá tối mới gọi chiếu,
Không tối thì không chiếu.

Thể đèn tự không tối, chỗ ánh sáng đến cũng không tối. Vì tướng sáng và tối trái nhau, phá tối

nên gọi là chiếu, không tối thì không chiếu. Đâu được nói đèn tự chiếu cũng chiếu nơi kia.

<u>Hỏi</u>: Đèn ấy không phải chưa sanh mà có chiếu, cũng không phải sanh rồi có chiếu, chỉ khi đang sanh hay tự chiếu cũng chiếu kia.

<u>Đáp</u>: **Làm sao khi đèn cháy,**
Mà hay phá được tối?
Đèn này khi mới cháy,
Không thể đến nơi tối.

Khi ngọn đèn cháy gọi là phân nửa cháy, phân nửa chưa cháy. Thể đèn còn chưa thành tựu, làm sao hay phá được tối? Lại ngọn đèn không thể đến với tối, như người bắt được giặc mới gọi là phá. Nếu bảo đèn tuy không đến tối mà hay phá tối, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao?

Đèn nếu chưa đến tối,
Mà hay phá được tối.
Đèn ở trong khoảng này,
Ắt phá tất cả tối.

Nếu đèn có sức, không đến tối mà hay phá tối thì chỗ này đốt đèn nên phá tất cả chỗ tối vì đồng chẳng đến. Lại nữa đèn không nên tự chiếu và chiếu nơi kia. Vì cớ sao?

Nếu đèn hay tự chiếu,
Cũng hay chiếu nơi kia.
Tối cũng nên tự tối,
Cũng hay tối nơi kia.

Vì nếu đèn và tối trái nhau, (đèn) hay tự chiếu cũng chiếu nơi kia thì tối cùng đèn trái nhau, (tối) cũng nên tự che, che nơi kia. Nếu tối cùng đèn trái nhau, (tối) không thể tự che, che nơi kia thì đèn cùng tối trái nhau, (đèn) cũng không nên tự chiếu và chiếu nơi kia. Thế nên dụ đèn là không đúng vậy.

Vì phá nhân duyên sanh chưa hết, nay sẽ lại nói:

Sanh này nếu chưa sanh,
Làm sao hay tự sanh?
Nếu sanh rồi tự sanh,
Sanh rồi đâu dùng sanh.

Sanh ấy khi tự sanh là sanh rồi sanh, là chưa sanh mà sanh? Nếu chưa sanh mà sanh ắt là không có pháp, không pháp thì làm sao hay tự sanh? Nếu bảo sanh rồi sanh ắt là đã thành, chẳng cần lại sanh, như đã làm không nên lại làm. Hoặc đã sanh, hoặc chưa sanh, cả hai đều không sanh nên không sanh. Ông trước nói sanh như ngọn đèn hay tự sanh, cũng sanh nơi kia, việc ấy không đúng. Trụ diệt cũng như thế.

Lại nữa:

Sanh chẳng sanh rồi sanh,
Cũng chẳng chưa sanh sanh.
Đang sanh cũng chẳng sanh,
Trong Khứ lai đã đáp.

Sanh gọi là các duyên hòa hợp mới có sanh. Trong đã sanh không có tạo tác nên không sanh, trong chưa sanh không có tạo tác nên không sanh, đang sanh cũng không đúng. Lìa pháp sanh, đang sanh không thể được, lìa đang sanh, pháp sanh không thể được, làm sao đang sanh lại sanh? Việc ấy trong phẩm Khứ Lai đã đáp. Pháp sanh rồi chẳng sanh. Vì cớ sao? Sanh rồi lại sanh như thế lần lượt ắt là không cùng, như làm rồi lại làm.

Lại nữa, nếu sanh rồi lại sanh là lấy pháp sanh gì mà sanh? Nếu là tướng sanh chưa sanh mà nói sanh rồi sanh ắt tự trái với lời nói. Vì cớ sao? Tướng sanh chưa sanh mà ông nói sanh. Nếu chưa sanh mà bảo là sanh thì pháp hoặc có thể sanh rồi mà sanh hoặc có thể chưa sanh mà sanh. Ông trước nói sanh rồi sanh, ấy ắt là bất định.

Lại nữa, như đốt rồi chẳng nên đốt lại, đi rồi chẳng nên đi lại, vì những nhân duyên như thế cho nên sanh rồi chẳng nên sanh. Pháp chẳng sanh cũng chẳng sanh. Vì cớ sao? Pháp nếu chưa sanh ắt không cùng với duyên sanh hòa hợp. Nếu chẳng cùng duyên sanh hòa hợp ắt không có pháp sanh. Nếu pháp chưa cùng duyên sanh hòa hợp mà sanh thì nên pháp không làm mà làm, pháp không đi mà đi, pháp không nhiễm mà nhiễm, pháp không sân mà sân, pháp không si mà si, như thế ắt phá hoại pháp thế gian, thế nên pháp chẳng sanh chẳng sanh.

Lại nữa, nếu pháp chẳng sanh mà sanh thì các pháp chưa sanh ở thế gian đều nên sanh. Tất cả phàm phu chưa sanh Bồ-đề nay nên sanh Bồ-đề. A-la-hán bất hoại pháp không có phiền não nay nên sanh phiền não. Con thỏ v.v... không sừng nay đều nên sanh (sừng), nhưng việc ấy không đúng. Thế nên pháp chẳng sanh cũng chẳng sanh.

<u>Hỏi</u>: Pháp chẳng sanh chẳng sanh là do chưa có duyên, không tạo tác, không tác giả, không thời, không phương v.v... nên chẳng sanh. Nếu có duyên, có tạo tác, có tác giả, có thời, có phương v.v... hòa hợp nên pháp chẳng sanh sanh. Thế nên nếu nói tất cả pháp chẳng sanh đều chẳng sanh, việc ấy không đúng.

<u>Đáp</u>: Nếu pháp có duyên, có thời gian, có không gian v.v... hòa hợp ắt sanh thì trước có cũng chẳng sanh, trước không cũng chẳng sanh, có không cũng chẳng sanh, ba thứ trước đã phá. Thế nên sanh cũng chẳng sanh, chẳng sanh cũng chẳng sanh, đang sanh cũng chẳng sanh. Vì cớ sao? Phần sanh rồi chẳng sanh, phần chưa sanh cũng chẳng sanh như trước đã đáp.

Lại nữa, nếu lìa sanh có đang sanh thì nên đang sanh sanh, nhưng lìa sanh không có đang sanh, thế nên đang sanh cũng chẳng sanh.

Lại nữa, nếu nói đang sanh sanh ắt có lỗi hai cái sanh, một là do sanh nên gọi là đang sanh, hai là do trong đang sanh sanh. Cả hai đều không đúng,

không có hai pháp làm sao có hai cái sanh? Thế nên đang sanh cũng chẳng sanh.

Lại nữa, pháp sanh chưa phát thì không có đang sanh, vì đang sanh không thì sanh làm sao có chỗ nương? Thế nên không được nói đang sanh sanh, như thế suy tìm thì sanh rồi không sanh, chưa sanh không sanh, đang sanh không sanh. Vì không sanh mà sanh thì sanh chẳng thành, vì sanh chẳng thành nên trụ diệt cũng chẳng thành. Vì sanh trụ diệt chẳng thành nên pháp hữu vi chẳng thành. Thế nên trong bài kệ nói: trong đã đi, chưa đi, đang đi đã đáp.

<u>Hỏi</u>: Tôi không quyết định nói sanh rồi sanh, chưa sanh sanh, đang sanh sanh, chỉ các duyên hòa hợp nên có sanh.

<u>Đáp</u>: Ông tuy có nói như thế, đây ắt chẳng đúng. Vì cớ sao?

Nếu bảo đang sanh sanh,
Việc ấy đã chẳng thành.
Làm sao các duyên hợp,
Khi ấy mà được sanh?

Đang sanh sanh đã dùng các thứ nhân duyên phá, nay ông vì sao lại nói các duyên hòa hợp nên có sanh? Nếu các duyên đầy đủ hay chẳng đầy đủ đều cùng sanh đồng bị phá.

Lại nữa:

Nếu pháp, các duyên sanh,
Tức là tánh lặng lẽ.
Thế nên sanh, đang sanh,
Cả hai đều tịch diệt.

Pháp do các duyên sanh vì không có tự tánh nên tịch diệt. Tịch diệt gọi là không đây, không kia, không tướng, bặt đường ngôn ngữ, diệt các hý luận. Các duyên gọi như nhân chỉ mà có vải, nhân lác mà có chiếu. Nếu chỉ tự có tướng quyết định thì không nên từ gai mà ra. Nếu vải tự có tướng quyết định thì không nên từ chỉ mà ra. Mà thật từ chỉ có vải, từ gai có chỉ. Thế nên chỉ cũng không có tánh quyết định, vải cũng không có tánh quyết định. Như hay đốt và bị đốt, nhân duyên hòa hợp thành, không có tự tánh. Vì bị đốt không, nên hay đốt cũng không. Vì hay đốt không, nên bị đốt cũng không. Tất cả pháp cũng như thế. Thế nên từ các duyên sanh, pháp không có tự tánh, không tự tánh nên không, như sóng nắng không thật. Thế nên trong bài kệ nói, sanh cùng đang sanh, cả hai đều vắng lặng, không nên nói đang sanh sanh. Ông tuy dùng các thứ nhân duyên muốn thành tướng sanh đều là hý luận, chẳng phải tướng tịch diệt.

<u>Hỏi</u>: Quyết định có ba đời riêng khác. Pháp đời vị lai được nhân duyên sanh tức là sanh, cớ sao nói không sanh?

Đáp: **Nếu có pháp chưa sanh,**
Nói là có sanh đó.
Pháp này trước đã có,
Lại dùng sanh làm gì?

Nếu trong đời vị lai có pháp chưa sanh mà sanh thì pháp ấy trước đã có, cần dùng sanh làm gì? Có pháp chẳng nên lại sanh.

Hỏi: Vị lai tuy có mà chẳng phải như tướng hiện tại. Do tướng hiện tại nên nói sanh.

Đáp: Trong vị lai, tướng hiện tại là không. Nếu không làm sao nói pháp sanh ở vị lai sanh. Nếu có chẳng gọi là vị lai nên gọi là hiện tại. Hiện tại chẳng nên lại sanh. Vì cả hai đều không sanh nên chẳng sanh. Lại nữa ông nói đang sanh sanh cũng hay sanh kia. Nay sẽ lại nói:

Nếu nói đang sanh sanh,
Năng ấy có sở sanh.
Đâu được lại có sanh,
Mà hay sanh sanh ấy.

Nếu cái sanh đang sanh hay sanh kia thì sanh ấy do cái gì lại hay sanh?

Nếu bảo lại có sanh,
Sanh sanh ắt không cùng.
Tuy sanh sanh có sanh,
Pháp đều tự hay sanh.

Nếu sanh lại có sanh, sanh ắt vô cùng. Nếu sanh ấy lại không sanh mà tự sanh thì tất cả pháp cũng đều hay tự sanh, mà thật không phải vậy.

Lại nữa:

Có pháp chẳng nên sanh,
Không cũng chẳng nên sanh.
Có, không cũng chẳng sanh,
Nghĩa này trước đã nói.

Phàm có sanh là pháp hữu có sanh, là pháp vô có sanh, là pháp vừa hữu vừa vô có sanh, ấy đều không đúng. Việc ấy trước đã nói. Lìa ba việc này lại không có sanh. Thế nên không sanh.

Lại nữa:

Nếu các pháp khi diệt,
Khi ấy không nên sanh.
Các pháp nếu chẳng diệt,
Trọn không có việc ấy.

Nếu pháp có tướng diệt, pháp ấy chẳng nên sanh. Vì cớ sao? Vì hai tướng trái nhau. Một là do tướng diệt ấy biết pháp là diệt, hai là do tướng sanh ấy biết pháp là sanh. Hai tướng pháp trái nhau, một thời ắt không đúng. Thế nên pháp tướng diệt chẳng nên sanh.

<u>Hỏi</u>: Nếu pháp tướng diệt chẳng nên sanh thì pháp tướng chẳng diệt nên sanh?

Đáp: Tất cả pháp hữu vi vì niệm niệm diệt nên không pháp nào chẳng diệt. Lìa hữu vi quyết định không có pháp vô vi. Pháp vô vi chỉ có trên danh từ. Thế nên nói pháp chẳng diệt, trọn không có việc ấy.

Hỏi: Nếu pháp không sanh, nên có trụ?

Đáp: **Pháp chẳng trụ chẳng trụ,**
Pháp trụ cũng chẳng trụ.
Đang trụ cũng chẳng trụ,
Không sanh làm sao trụ?

Pháp trụ cũng chẳng trụ. Vì cớ sao? Vì đã có trụ. Nhân đi nên có đứng. Nếu pháp trụ trước đã có, không nên lại trụ. Pháp chẳng trụ cũng chẳng trụ vì không tướng trụ. Đang trụ cũng chẳng trụ, lìa trụ chẳng trụ lại không có đang trụ. Thế nên đang trụ cũng chẳng trụ. Như thế vì tất cả chỗ tìm trụ không thể được tức là không sanh. Nếu không sanh làm sao có trụ?

Lại nữa:

Nếu các pháp khi diệt,
Ấy ắt không nên trụ.
Các pháp nếu chẳng diệt,
Trọn không có việc ấy.

Nếu pháp tướng diệt muốn diệt, pháp ấy không có tướng trụ. Vì cớ sao? Vì trong một pháp có hai tướng trái nhau, một là muốn diệt, hai là tướng trụ,

đồng một lúc một chỗ có tướng trụ diệt, việc ấy không đúng. Thế nên không được nói pháp tướng diệt có trụ.

<u>Hỏi</u>: Nếu pháp chẳng diệt, nên có trụ?

<u>Đáp</u>: Không có pháp chẳng diệt. Vì cớ sao?

Có tất cả các pháp,
Đều là tướng lão tử.
Trọn không thấy có pháp,
Lìa lão tử có trụ.

Tất cả pháp khi sanh, vô thường thường theo đuổi. Vô thường có hai tên là lão và tử. Như thế tất cả pháp thường có lão tử nên không có đang trụ.

Lại nữa:

Trụ không tự tướng trụ,
Cũng không tướng khác trụ.
Như sanh chẳng tự sanh,
Cũng không tướng khác sanh.

Nếu có pháp trụ là tự tướng trụ, là tha tướng trụ? Cả hai đều không đúng. Nếu tự tướng trụ ắt là thường. Tất cả pháp hữu vi từ các duyên sanh. Nếu pháp trụ tự trụ ắt chẳng gọi là hữu vi. Trụ nếu tự tướng trụ, pháp cũng nên tự tướng trụ; như con mắt không hay tự thấy, trụ cũng như thế. Nếu tướng khác trụ ắt trụ lại có trụ, ấy tức không cùng. Lại nữa thấy pháp khác sanh tướng khác, không được không nhân pháp khác mà có tướng khác vì tướng khác không có quyết định. Nhân tướng khác mà trụ, việc ấy không đúng.

***Hỏi**: Nếu không trụ thì nên có diệt?*

***Đáp**: Không. Vì cớ sao?*

Pháp đã diệt chẳng diệt,
Chưa diệt cũng chẳng diệt.
Đang diệt cũng chẳng diệt,
Không sanh sao có diệt?

Nếu pháp đã diệt ắt chẳng diệt vì trước đã diệt. Chưa diệt cũng chẳng diệt vì lìa tướng diệt. Đang diệt cũng chẳng diệt vì lìa cả hai lại không có đang diệt. Như thế tìm xét pháp diệt tức là không sanh. Không sanh làm sao có diệt?

Lại nữa:

Nếu các pháp có trụ,
Ấy ắt chẳng nên diệt.
Mà pháp nếu chẳng trụ,
Ấy cũng không nên diệt.

Nếu pháp quyết định trụ ắt không có diệt. Vì cớ sao? Vì vẫn có tướng trụ. Nếu pháp trụ diệt ắt có hai tướng, tướng trụ và tướng diệt. Thế nên không được nói trong trụ có diệt, như sanh tử không được đồng thời có. Nếu pháp không trụ cũng không có diệt. Vì cớ sao? Vì lìa tướng trụ. Nếu lìa tướng trụ ắt không pháp, không pháp làm sao diệt?

Lại nữa:

Pháp ấy ở thời ấy,
Không ở thời ấy diệt.

Pháp ấy ở thời khác,
Không ở thời khác diệt.

Nếu pháp có tướng diệt, pháp ấy là tự tướng diệt, là tướng khác diệt? Cả hai cái đều không đúng. Vì cớ sao? Như sữa chẳng ở khi đang là sữa mà diệt, vì tùy khi có sữa, tướng sữa quyết định trụ. Chẳng phải đang là sữa cũng chẳng diệt, nếu chẳng phải sữa thì không được nói sữa diệt.

Lại nữa:

Như tất cả các pháp,
Tướng sanh không thể được.
Do vì không tướng sanh,
Tức cũng không tướng diệt.

Như trước tìm cầu tướng sanh tất cả pháp không thể được. Khi ấy tức không tướng diệt. Vì phá sanh nên không có sanh, không sanh làm sao có diệt? Nếu ý ông còn chưa xong, nay sẽ lại nói nhân duyên phá diệt.

Nếu các pháp là có,
Ấy tức không có diệt.
Không nên trong một pháp,
Mà có tướng có, không.

Các pháp khi đang có thì không thể tìm tướng diệt được. Vì cớ sao? Làm sao trong một pháp cũng có tướng có, cũng có tướng không, như ánh sáng và bóng tối không đồng một chỗ.

Lại nữa:

Nếu các pháp là không,
Ấy ắt không có diệt.
Thí như đầu thứ hai,
Không, nên không thể đoạn.

Pháp nếu không ắt không có tướng diệt, như đầu thứ hai, tay thứ ba, vì không, nên không thể chặt.

Lại nữa:

Pháp không tự tướng diệt,
Tha tướng cũng chẳng diệt.
Như tự tướng chẳng sanh,
Tha tướng cũng chẳng sanh.

Như trước nói tướng sanh, sanh chẳng tự sanh cũng chẳng từ pháp khác sanh. Nếu do tự thể sanh, ấy ắt không đúng. Tất cả vật đều từ các duyên sanh. Như ngón tay không thể tự chạm, như thế sanh chẳng thể tự sanh. Từ pháp khác sanh cũng không đúng. Vì cớ sao? Vì sanh chưa có, không nên từ pháp khác sanh. Sanh ấy không sanh nên không tự thể. Vì tự thể không, nên tha thể cũng không. Thế nên từ tha sanh cũng không đúng. Pháp diệt cũng như thế, chẳng tự tướng diệt, chẳng tha tướng diệt.

Lại nữa:

Sanh trụ diệt không thành,
Nên không có hữu vi.

Vì pháp hữu vi không,
Đâu được có vô vi?

Ông trước nói có tướng sanh trụ diệt nên có hữu vi. Do có hữu vi nên có vô vi. Nay lấy lý suy tìm ba tướng không thể được thì làm sao được có hữu vi? Như trước nói không có pháp không tướng, vì pháp hữu vi không, đâu được có vô vi? Tướng vô vi gọi là chẳng sanh chẳng trụ chẳng diệt. Dừng tướng hữu vi nên gọi là tướng vô vi. Vô vi tự không có tướng riêng, nhân ba tướng ấy có tướng vô vi. Như lửa là tướng nóng, đất là tướng cứng, nước là tướng lạnh. Vô vi ắt không phải vậy.

***Hỏi**: Nếu sanh trụ diệt ấy cứu cánh là không, làm sao trong luận được nói tên?*

***Đáp**:* **Như huyễn cũng như mộng,**
Như thành càn-thát-bà.
Nói về sanh trụ diệt,
Tướng chúng cũng như thế.

Tướng sanh trụ diệt không có quyết định, phàm phu tham trước bảo có quyết định. Các bậc hiền thánh thương xót muốn dừng cái chấp điên đảo kia, trở lại dùng danh tự họ chấp đó mà vì họ nói. Ngôn ngữ tuy đồng mà tâm kia ắt khác. Như thế nói tướng sanh trụ diệt mà không nên có nạn. Như huyễn, như hóa làm ra, không nên trách lý do kia, không nên ở trong đó có tưởng buồn vui, chỉ nên mắt thấy mà thôi. Như việc thấy trong mộng

không nên tìm lẽ thật. Như thành càn-thát-bà, khi mặt trời mọc thì hiện mà không có thật, chỉ mượn làm danh tự, không bao lâu thì diệt. Sanh trụ diệt cũng như thế, phàm phu phân biệt là có, người trí suy tìm ắt không thể được.

Giảng:

Quán tam tướng là quán ba tướng sanh trụ diệt. Kinh nói pháp hữu vi phải đủ ba tướng sanh trụ diệt, có chỗ nói bốn tướng là sanh, trụ, dị, diệt, có chỗ nói hai tướng là sanh, diệt. Pháp hữu vi luôn biến đổi nên sanh trụ diệt không dừng ở một chỗ, vì vậy gọi là vô thường. Pháp vô vi không có ba tướng đó nên không phải vô thường. Sở dĩ Luận chủ đem ba pháp tướng ra giải thích là để cho thấy pháp hữu vi không thật. Nếu pháp hữu vi không thật thì pháp vô vi cũng không thật. Tất cả sự vật có hình tướng đều nằm trong pháp hữu vi, bị vô thường chi phối, nên không thật. Nhưng chúng ta thấy là thật, đó là cái nhìn của kẻ si mê. Do đó Luận chủ phá ba tướng để chúng ta đừng chấp pháp hữu vi là thật rồi tạo nghiệp thọ khổ.

<u>Hỏi</u>: Kinh nói: Pháp hữu vi có ba tướng sanh trụ diệt. Vạn vật do pháp sanh mà sanh, do pháp trụ mà trụ, do pháp diệt mà diệt, thế nên có các pháp.

Ngoại nhân đặt câu hỏi để lập ba tướng là thật. Do ba tướng sanh trụ diệt, các pháp từ sanh mà sanh, từ trụ mà trụ, từ diệt mà diệt, như vậy mới thành muôn pháp. Vậy muôn pháp thật có, tại sao nói không?

Đáp: Không phải vậy. Vì có sao? Vì ba tướng không quyết định. Ba tướng ấy là hữu vi hay làm tướng hữu vi, là vô vi hay làm tướng hữu vi? Cả hai đều không đúng.

Ông nói ba tướng đó hay sanh ra tất cả pháp, nhưng ba tướng đó không quyết định là hữu vi hay làm tướng hữu vi, là vô vi hay làm tướng hữu vi. Cả hai trường hợp đều không đúng. Thường chúng ta nghe nói các pháp có ba tướng sanh trụ diệt là hữu vi, nhưng có chỗ nói sanh trụ diệt là vô vi. Như nói: Tất cả sự vật có hình tướng đều vô thường, chỉ có vô thường là thường. Tại sao? Vì trăm ngàn thứ có hình tướng từ đời này đến đời kia đều bị vô thường, như vậy sự vô thường đó là thường. Cũng thế tất cả pháp hữu vi đều bị sanh trụ diệt, nên sanh trụ diệt là thường, tức là vô vi. Chúng ta thấy lạ khi nghe nói ba pháp đó là hữu vi hay làm tướng hữu vi, là vô vi hay làm tướng hữu vi. Vì ba tướng sanh trụ diệt nên là hữu vi, mà chúng luôn có mặt trên tất cả pháp hữu vi nên là thường, tức vô vi làm hữu vi. Nhưng cả hai đều không đúng.

Vì cớ sao?

Nếu sanh là hữu vi,
Ắt nên có ba tướng.
Nếu sanh là vô vi,
Sao gọi tướng hữu vi?

Nếu sanh là hữu vi thì phải có ba tướng sanh trụ diệt. Nếu sanh là vô vi làm sao làm tướng hữu vi được?

Nếu sanh là hữu vi thì nên có ba tướng sanh trụ diệt. Việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì trái nhau. Trái nhau là tướng sanh nên sanh pháp, tướng trụ nên trụ pháp, tướng diệt nên diệt pháp. Nếu khi pháp sanh thì không nên có trụ, diệt vì là pháp trái nhau, một thời tức không được, như sáng tối không thể đồng, bởi thế sanh không nên là pháp hữu vi; các tướng trụ, diệt cũng nên như thế.

Ba tướng sanh trụ diệt trái nhau, tướng sanh nên sanh pháp, tướng trụ nên trụ pháp, tướng diệt nên diệt pháp. Khi pháp sanh không nên có trụ và diệt vì sanh là khi mới phát ra, trụ là thời gian đang còn, diệt là khi hoại đi. Sanh trụ diệt là ba thời khác nhau, luôn trái nhau như sáng tối không thể đồng. Vì ba tướng không đồng thời, sanh khác, trụ khác, diệt khác nên trên một sự vật không thể có ba tướng cùng một lúc. Vậy sanh không phải là hữu vi vì không đủ ba tướng. Thế nên ba tướng sanh trụ diệt không phải là pháp hữu vi.

Hỏi: Nếu sanh không phải hữu vi, nếu là vô vi thì có lỗi gì?

Ông nói sanh trụ diệt không cùng một lúc, nên sanh không phải tướng hữu vi, vậy tôi nói là vô vi thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu sanh là vô vi thì làm sao hay cùng pháp hữu vi làm tướng? Vì cớ sao? Vì pháp vô vi không có tánh, nhân diệt hữu vi gọi là vô vi. Thế nên nói chẳng sanh chẳng diệt gọi là tướng vô vi, lại không tự tướng.

Thế nên không pháp thì không thể vì pháp mà làm tướng, như sừng thỏ, lông rùa v.v... không thể vì pháp mà làm tướng. Thế nên sanh không phải là vô vi; trụ, diệt cũng như thế.

Sanh đã là vô vi, mà vô vi là thường, còn hữu vi là vô thường, lấy thường làm vô thường không được. Vì vậy pháp vô vi không thể làm tướng hữu vi được. Pháp vô vi không có tánh, tức không cố định, nhân diệt hữu vi nên gọi là vô vi. Như bầu trời trong không nhất định là trong. Khi có mây thì bầu trời không trong, khi hết mây gọi là bầu trời trong. Nếu không có mây và không hết mây thì có tên bầu trời trong không? Cũng vậy, không có hữu vi làm sao có vô vi, hữu vi diệt rồi mới gọi là vô vi. Cũng như không có vô thường thì không lập thường, vì thường và vô thường đối đãi nhau. Còn hữu vi là còn sanh diệt, chẳng sanh chẳng diệt là tướng vô vi. Pháp vô vi không có tự tướng, nếu có tướng sẽ bị sanh trụ diệt.

Không tướng tức là không pháp, không pháp làm sao làm tướng cho pháp khác được? Như sừng thỏ lông rùa không có, làm sao làm tướng cho pháp khác được? Vậy sanh không phải là vô vi; trụ, diệt cũng như thế.

Trước nói sanh không phải là hữu vi, trụ diệt cũng như thế. Nay nói sanh không phải là vô vi, trụ diệt cũng như thế, vậy là sao? Chúng ta quen nhìn các pháp có tính cách cố định, tức là thật. Nhưng các pháp trên thế gian này không một pháp thật nên không cố định. Hữu vi vô vi là giả danh giả tướng lập trên đối đãi mà chúng ta tưởng thật, nên chấp các pháp là cố định,

rồi cho pháp này là hữu vi, pháp kia là vô vi... nhưng có sự mâu thuẫn. Phàm những gì bị sanh trụ diệt là pháp hữu vi. Sanh trụ diệt có cùng một lượt không được, có sanh thì không có trụ, có trụ thì không có diệt... nên không đủ ba tướng. Không đủ ba tướng thì chẳng phải là pháp hữu vi. Vô vi cũng không được vì không pháp thì không thể làm tướng cho pháp khác. Tóm lại, sanh trụ diệt không cố định là hữu vi, là vô vi, chỉ tạm đặt để hiểu thôi.

Cũng như bốn tướng sanh già bệnh chết là hữu vi, nhưng hiện chúng ta đang ở tướng nào? Tạm nói sanh là trẻ, nếu trẻ thì không già, già thì không trẻ, bệnh thì không mạnh, chết thì không có ba tướng kia. Như vậy bốn tướng đó là tạm đặt thôi, không có cùng một lượt, có tướng này thì không có tướng kia.

Lại nữa:

Ba tướng hoặc tụ tán,
Không thể có sở tướng.
Làm sao ở một chỗ,
Đồng thời có ba tướng?

Ba tướng sanh trụ diệt khi tụ khi tán, riêng là tán, họp là tụ, không nhất định thì không thể nào có sở tướng, tức là không có tướng cố định. Đã không có tướng cố định thì làm sao ở một chỗ tức là không gian, cùng một lúc tức là thời gian, mà có đủ ba tướng.

Tướng sanh trụ diệt ấy, hoặc mỗi mỗi hay cùng pháp hữu vi làm tướng, hoặc hòa hợp hay cùng

pháp hữu vi làm tướng. Cả hai đều không đúng. Vì cớ sao? Nếu bảo mỗi mỗi là trong một chỗ hoặc có tướng có hoặc có tướng không, khi sanh thì không trụ diệt, khi trụ thì không sanh diệt, khi diệt thì không sanh trụ. Hoặc hòa hợp, là pháp trái nhau, làm sao mà đồng thời (có ba tướng)?

Tướng sanh trụ diệt ấy hoặc mỗi tướng riêng hoặc hợp cả ba lại làm tướng cho pháp hữu vi đều không được. Tại sao? Nếu mỗi tướng riêng thì trong mỗi chỗ có tướng này ắt không có tướng kia. Khi có tướng sanh thì không có tướng trụ tướng diệt, khi có tướng trụ thì không có tướng sanh tướng diệt... làm sao đủ ba tướng mà gọi là pháp hữu vi? Nếu hợp cả ba lại thì không được vì là pháp trái nhau, làm sao đồng thời chung được, như có trụ thì không có sanh, không có diệt. Tóm lại mỗi tướng riêng không được, hợp cả ba lại cũng không được.

Nếu bảo ba tướng lại có ba tướng, ấy cũng không đúng. Nghĩa là nếu bảo ba tướng sanh trụ diệt lại có ba tướng sanh trụ diệt thì không đúng.

Vì cớ sao?

Nếu bảo sanh trụ diệt,
Lại có tướng hữu vi,
Ấy tức là vô cùng.
Không, tức chẳng hữu vi.

Nếu nói sanh trụ diệt lại có tướng hữu vi thì sanh lại có sanh, có trụ, có diệt, như thế ba tướng lại có thêm tướng. Nếu vậy ắt là vô cùng. Nếu lại không tướng

thì ba tướng ấy ắt chẳng gọi là pháp hữu vi, cũng không thể làm tướng cho pháp hữu vi.

Nếu bảo ba tướng sanh trụ diệt lại có tướng hữu vi, tức là có sanh trụ diệt nữa thì sanh lại có sanh, có trụ, có diệt. Như vậy ắt bị lỗi vô cùng. Nếu không có ba tướng sanh trụ diệt thì không phải là hữu vi, làm sao làm tướng cho pháp hữu vi được?

Hỏi: Ông nói ba tướng bị lỗi vô cùng, việc ấy không đúng. Sanh trụ diệt tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng.

Nếu ông nói ba tướng sanh trụ diệt là pháp hữu vi thì trên sanh lại có sanh trụ diệt cũng là pháp hữu vi, cũng phải ba tướng, như vậy bị lỗi vô cùng. Nhưng tôi nói tuy có sanh trụ diệt mà không bị lỗi vô cùng.

Vì cớ sao?

Sở sanh của sanh sanh,
Sanh ra bản sanh kia.
Sở sanh của bản sanh,
Lại sanh ra sanh sanh.

Tuy có sanh trụ diệt mà không bị lỗi vô cùng vì có bản sanh và sanh sanh. Sanh sanh sanh ra bản sanh, bản sanh sanh trở lại sanh sanh, chứ không vô cùng.

Ngoại nhân nói như vậy là vì có một hệ phái chấp: Trong mỗi pháp có bảy pháp chung hợp, trong đó có bản sanh và sanh sanh, hỗ tương sanh qua sanh lại.

Khi pháp sanh thông tự thể thì có bảy pháp cùng sanh. Một là pháp, hai là sanh, ba là trụ, bốn là diệt,

năm là sanh sanh, sáu là trụ trụ, bảy là diệt diệt. Trong bảy pháp ấy, bản sanh trừ tự thể ra, hay sanh sáu pháp, sanh sanh hay sanh bản sanh, bản sanh hay sanh sanh sanh. Thế nên ba tướng tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng.

Khi pháp sanh thông tự thể, nghĩa là suốt tự thể thì có bảy pháp cùng sanh: một là pháp, hai là sanh, ba là trụ, bốn là diệt, năm là sanh sanh, sáu là trụ trụ, bảy là diệt diệt. Trong bảy pháp, bản sanh không sanh ra nó được, mà hay sanh ra sáu pháp kia. Sanh sanh hay sanh bản sanh, bản sanh hay sanh ra sanh sanh, sanh đi sanh lại với nhau nên ba tướng tuy là hữu vi mà chẳng phải vô cùng.

Đáp: Nếu bảo sanh sanh ấy,
Hay sanh ra bản sanh.
Sanh sanh từ bản sanh,
Sao hay sanh bản sanh?

Nếu sanh sanh ấy hay sanh bản sanh, sanh sanh ấy ắt chẳng gọi từ bản sanh sanh. Vì có sao? Vì sanh sanh ấy từ bản sanh sanh, làm sao có thể sanh bản sanh.

Thí dụ như mẹ sanh con, rồi con sanh mẹ được không? Sanh sanh từ bản sanh ra, rồi sanh sanh lại sanh bản sanh, bản sanh như mẹ sanh ra sanh sanh, sanh sanh như con sanh lại bản sanh, thật vô lý.

Lại nữa:
Nếu bảo bản sanh ấy,
Hay sanh ra sanh sanh.

Bản sanh từ kia sanh,
Sao hay sanh sanh sanh?

Bản sanh sanh ra sanh sanh nhưng bản sanh từ sanh sanh sanh ra, làm sao sanh được sanh sanh? Sanh sanh như mẹ, bản sanh như con, mẹ sanh con chứ con đâu có sanh lại mẹ?

Nếu bảo bản sanh hay sanh sanh sanh, bản sanh ấy chẳng gọi từ sanh sanh sanh. Vì cớ sao? Bản sanh ấy từ sanh sanh sanh, làm sao hay sanh được sanh sanh? Pháp sanh sanh nên sanh bản sanh mà nay sanh sanh không thể sanh được bản sanh. Sanh sanh chưa có tự thể, làm sao hay sanh bản sanh? Thế nên bản sanh chẳng thể sanh sanh sanh.

Sanh sanh hay sanh bản sanh, mà sanh sanh từ bản sanh sanh ra, làm sao sanh được bản sanh? Sanh sanh chưa có tự thể tức nó chưa có, phải đợi bản sanh sanh, làm sao có thể sanh lại bản sanh?

<u>Hỏi</u>: Sanh sanh ấy khi sanh, chẳng phải trước, chẳng phải sau hay sanh bản sanh. Chỉ sanh sanh khi sanh hay sanh bản sanh.

Ngoại nhân nói không phải đợi bản sanh sanh ra sanh sanh trước, rồi sanh sanh mới sanh trở lại bản sanh, mà đồng thời khi pháp này sanh pháp kia thì pháp kia sanh trở lại pháp này.

<u>Đáp</u>: Không đúng. Tại sao?
Nếu khi sanh sanh sanh,
Hay sanh ra bản sanh.

Sanh sanh còn chưa có,
Sao hay sanh bản sanh?

Nếu bảo khi sanh sanh sanh hay sanh bản sanh thì có thể được, mà thật chưa có. Thế nên khi sanh sanh sanh, không thể sanh được bản sanh.

Khi đang bị sanh, làm sao nó sanh được pháp kia? Vậy là không hợp lý.

Lại nữa:

Nếu khi bản sanh sanh,
Hay sanh ra sanh sanh.
Bản sanh còn chưa có,
Làm sao sanh sanh sanh?

Nếu bảo bản sanh ấy khi sanh hay sanh ra sanh sanh thì có thể được, mà thật chưa có. Thế nên bản sanh khi sanh, không thể sanh ra sanh sanh.

Khi chưa lọt lòng thì sanh sao được? Nếu một lượt pháp này sanh pháp kia, pháp kia sanh lại pháp này thì pháp nào sanh pháp nào?

Hỏi: Như đèn hay tự chiếu,
Cũng hay chiếu nơi kia.
Pháp sanh cũng như thế,
Tự sanh cũng sanh kia.

Như đèn vào nhà tối đồng soi các vật mà cũng hay tự soi. Pháp sanh cũng như thế, hay sanh pháp khác mà cũng hay tự sanh.

Ngoại nhân dùng thí dụ để cứu. Như đem đèn vào nhà tối, bản thân đèn sáng và nhà cũng sáng,

vậy đèn có hai công năng. Pháp sanh cũng thế, vừa bị sanh vừa sanh.

Đáp: Không đúng. Vì cớ sao?

Trong đèn tự không tối,
Chỗ để cũng không tối.
Phá tối mới gọi chiếu,
Không tối thì không chiếu.

Thể đèn tự không tối, chỗ ánh sáng đến cũng không tối. Vì tướng sáng và tối trái nhau, phá tối nên gọi là chiếu, không tối thì không chiếu. Đâu được nói đèn tự chiếu cũng chiếu nơi kia.

Luận chủ nói đèn khi cháy, bản thân nó sáng rồi, không tự chiếu cũng không chiếu ra ngoài, đèn tới đâu chỗ đó không có bóng tối, làm sao nói nó chiếu chỗ khác? Chiếu nghĩa là soi, phải có một chỗ nào để nó soi tới. Ở đây không có, chỗ nào sáng thì không tối, chỗ tối thì không sáng nên không gọi là soi.

Hỏi: Đèn ấy không phải chưa sanh mà có chiếu, cũng không phải sanh rồi có chiếu, chỉ khi đang sanh hay tự chiếu cũng chiếu kia.

Nghĩa là không phải khi chưa đốt có chiếu, cũng không phải khi đốt rồi mới chiếu. Chỉ khi đốt cháy, chính khi đó là chiếu, vì trước đó chỗ đèn tối, bên ngoài cũng tối, khi đốt sáng nó tự chiếu và chiếu bên ngoài.

Đáp: Làm sao khi đèn cháy,
Mà hay phá được tối?

Đèn này khi mới cháy,
Không thể đến nơi tối.

Đèn mới cháy làm sao đến nơi tối được?

Khi ngọn đèn cháy gọi là phân nửa cháy, phân nửa chưa cháy. Thể đèn còn chưa thành tựu, làm sao hay phá được tối?

Không phải khi đèn cháy rồi phá tối, hay chưa cháy phá tối, mà chính khi đốt, lúc đó phá tối. Việc ấy không được, vì khi mới đốt, ngọn đèn bập bùng, chỗ cháy chỗ chưa cháy chứ chưa cháy trọn, làm sao hay phá được tối?

Lại ngọn đèn không thể đến với tối, như người bắt được giặc mới gọi là phá. Nếu ngọn đèn phá tối, nó phải chạm tối mới gọi là phá. Như người bắt kẻ trộm, khi nắm được trộm mới gọi là bắt, hay phá tường là lấy búa đập mới gọi là phá. Cũng vậy khi đốt đèn, chỗ có ánh sáng thì sáng, chỗ không ánh sáng thì tối, sáng là sáng tối là tối, không xen lẫn sao gọi là phá?

Nếu bảo đèn tuy không đến tối mà hay phá tối, ấy cũng không đúng. Vì có sao?

Đèn nếu chưa đến tối,
Mà hay phá được tối.
Đèn ở trong khoảng này,
Ắt phá tất cả tối.

Nếu bảo đèn hay phá tối, khi đốt đèn ở đây thì chỗ kia đèn không đến cũng phá được tối. Nhưng nói phá

là phải đến, nếu bảo đèn tuy không đến mà hay phá tối là không hợp lý.

Nếu đèn có sức, không đến tối mà hay phá tối thì chỗ này đốt đèn nên phá tất cả chỗ tối vì đồng chẳng đến. Lại nữa đèn không nên tự chiếu và chiếu nơi kia. Vì cớ sao?

Nếu đèn hay tự chiếu,
Cũng hay chiếu nơi kia.
Tối cũng nên tự tối,
Cũng hay tối nơi kia.

Vì sáng và tối trái nhau, nếu đèn tự chiếu cũng hay chiếu nơi kia thì tối cũng tự tối và tối nơi kia.

Vì nếu đèn và tối trái nhau, (đèn) hay tự chiếu cũng chiếu nơi kia thì tối cùng đèn trái nhau, (tối) cũng nên tự che, che nơi kia. Nếu tối cùng đèn trái nhau, (tối) không thể tự che, che nơi kia thì đèn cùng tối trái nhau, (đèn) cũng không nên tự chiếu và chiếu nơi kia. Thế nên dụ đèn là không đúng vậy.

Tại sao đây dùng đèn để giải thích? Chúng ta thường hay nói dùng trí tuệ để phá vô minh hay phá ngu si. Trí tuệ và ngu si có chạm nhau không mà phá? Khi ngu thì không có trí, khi có trí thì không ngu, ngu trí không đi cùng một lượt. Như khi làm một việc gì, làm xong biết đó là sai thì dừng lại. Khi chưa biết sai là ngu, khi biết sai là trí, hai việc khác thời thì phá cái gì? Như vậy ngôn ngữ chỉ tạm bợ, dù dùng đủ lý lẽ để bác cũng không đi tới đâu.

Tóm lại ngôn ngữ là giả danh, không thật, không thật thì đừng cố chấp. Thế mà nghe ai nói nặng một tiếng liền giận ngay, đó chỉ vì sự mê muội của chúng ta. Phật tổ chỉ dạy chúng ta phải trừ dẹp si mê, nhưng chúng ta vẫn còn đủ thứ phiền não. Các phiền não này không biết ở đâu, gặp dịp thì phát khởi, do đó mà khó bỏ. Thế nên Phật tổ tìm đủ cách chỉ dạy để chúng ta bớt chấp trước, lâu ngày phiền não giảm dần. Cũng như chiếc áo quá dơ, muốn nó trắng sạch phải dày công giặt giũ, có khi đến rách mà vẫn chưa sạch. Vì vậy chúng ta phải ráng học ráng tu.

Vì phá nhân duyên sanh chưa hết, nay sẽ lại nói:

Sanh này nếu chưa sanh,
Làm sao hay tự sanh?
Nếu sanh rồi tự sanh,
Sanh rồi đâu dùng sanh.

Nếu chưa sanh là chưa có hình thể, làm sao nói tự sanh? Tự sanh nghĩa là tự nó sanh ra nó thì nó phải có rồi mới sanh. Nếu đã có rồi thì đâu cần dùng sanh. Hai trường hợp đều không được.

Sanh ấy khi tự sanh là sanh rồi sanh, là chưa sanh mà sanh? Nếu chưa sanh mà sanh ắt là không có pháp, không pháp thì làm sao hay tự sanh?

Nếu chưa sanh thì đâu có vật gì nên gọi là không pháp. Không pháp thì làm sao có thể tự sanh? Cũng như nói tôi tự làm là có tôi làm, không nhờ người khác làm; nếu không có tôi thì nói tự làm được không? Thế nên khi chưa có pháp, nói tự sanh là không được.

Nếu bảo sanh rồi sanh ắt là đã thành, chẳng cần lại sanh, như đã làm không nên lại làm. Hoặc đã sanh, hoặc chưa sanh, cả hai đều không sanh nên không sanh. Sanh rồi thì pháp đã thành, không cần sanh lại. Như vậy chưa sanh không tự sanh, đã sanh cũng không tự sanh, cả hai trường hợp đều không được.

Ông trước nói sanh như ngọn đèn hay tự sanh, cũng sanh nơi kia, việc ấy không đúng. Trụ diệt cũng như thế. Đây là lặp lại để phá thí dụ trước. Trụ và diệt cũng như vậy.

Lại nữa:

Sanh chẳng sanh rồi sanh,
Cũng chẳng chưa sanh sanh.
Đang sanh cũng chẳng sanh,
Trong Khứ lai đã đáp.

Phẩm Khứ lai nói: Đã đi cũng không đi, chưa đi cũng không đi, đang đi cũng không đi. Hiểu được phẩm Khứ lai là hiểu được phẩm này: đã sanh cũng chẳng sanh, chưa sanh cũng chẳng sanh, đang sanh cũng chẳng sanh.

Sanh gọi là các duyên hòa hợp mới có sanh. Trong đã sanh không có tạo tác nên không sanh, trong chưa sanh không có tạo tác nên không sanh, đang sanh cũng không đúng. Lìa pháp sanh, đang sanh không thể được, lìa đang sanh, pháp sanh không thể được, làm sao đang sanh lại sanh? Việc ấy trong phẩm Khứ lai đã đáp.

Pháp đã sanh rồi, đâu còn tạo tác nữa mà gọi là sanh. Pháp chưa sanh cũng đâu có tạo tác mà gọi là sanh. Hai trường hợp đó dễ hiểu. Còn đang sanh cũng không đúng, tại sao? Vì lúc đang sanh nếu lìa pháp sanh thì có đang sanh không? Ngược lại, lìa đang sanh có pháp sanh không? Như vậy đang sanh là sanh cái gì? Đang sanh là chỉ thời gian sanh, sanh cái gì là chỉ pháp được sanh. Ngài Luận chủ dùng hiện tại phân tích. Đang sanh là đang sanh pháp sanh, vậy pháp sanh và đang sanh là hai, thiếu một không thành sanh, mà hai thì không có nghĩa là đang sanh lại sanh. Thế nên nói đang sanh không đúng, bởi hai lý do: một là lìa pháp sanh không thể nói đang sanh, hai là lìa đang sanh không thể có pháp sanh, như vậy làm sao nói đang sanh sanh?

Pháp sanh rồi chẳng sanh. Vì cớ sao? Sanh rồi lại sanh như thế lần lượt ắt là không cùng, như làm rồi lại làm.

Lần lượt chứ không tiếp tục. Tiếp tục là liên tục một mạch. Lần lượt là chuyển biến, đổi thay, pháp này chuyển qua pháp kia, pháp kia chuyển qua pháp khác, tức là không cùng, như làm rồi lại làm.

Lại nữa, nếu sanh rồi lại sanh là lấy pháp sanh gì mà sanh? Nếu là tướng sanh chưa sanh mà nói sanh rồi sanh ắt tự trái với lời nói.

Sanh rồi thì không cần sanh. Nếu sanh rồi lại sanh thì lấy pháp sanh gì sanh? Sanh rồi sanh là sanh pháp chưa sanh. Thế nên nói sanh rồi sanh là tướng sanh

chưa sanh mà nói sanh rồi sanh, ắt trái với lời nói của mình, vì chưa sanh sao lại nói sanh rồi?

Vì cớ sao? Tướng sanh chưa sanh mà ông nói sanh. Nếu chưa sanh mà bảo là sanh thì pháp hoặc có thể sanh rồi mà sanh hoặc có thể chưa sanh mà sanh. Ông trước nói sanh rồi sanh ấy ắt là bất định.

Lại nữa, như đốt rồi chẳng nên đốt lại, đi rồi chẳng nên đi lại, vì những nhân duyên như thế cho nên sanh rồi chẳng nên sanh.

Pháp chẳng sanh cũng chẳng sanh. Vì cớ sao? Pháp nếu chưa sanh ắt không cùng với duyên sanh hòa hợp. Nếu chẳng cùng duyên sanh hòa hợp ắt không có pháp sanh. Duyên sanh hòa hợp là duyên tạo cho pháp thành hình, nếu không có duyên đó thì không sanh.

Nếu pháp chưa cùng duyên sanh hòa hợp mà sanh thì nên pháp không làm mà làm, pháp không đi mà đi, pháp không nhiễm mà nhiễm, pháp không sân mà sân, pháp không si mà si, như thế ắt phá hoại pháp thế gian, thế nên pháp chẳng sanh chẳng sanh.

Đây nói lại thật rõ: Pháp chẳng sanh hay chưa sanh thì lẽ ra phải sanh, nhưng chưa sanh làm sao sanh? Khi nào pháp cùng duyên sanh hòa hợp mới nói sanh, nếu không cùng duyên sanh hòa hợp thì nói sanh sao được? Nếu cùng duyên sanh hòa hợp thì đã sanh rồi, sao nói chưa sanh? Đây không đơn giản, đi sâu vào mới thấy lỗi lầm tế nhị.

Lại nữa, nếu pháp chẳng sanh mà sanh thì các pháp chưa sanh ở thế gian đều nên sanh. Tất cả phàm phu chưa sanh Bồ-đề nay nên sanh Bồ-đề. A-la-hán bất hoại pháp không có phiền não nay nên sanh phiền não. Con thỏ v.v... không sừng nay đều nên sanh (sừng), nhưng việc ấy không đúng. Thế nên pháp chẳng sanh cũng chẳng sanh.

Pháp chẳng sanh mà sanh thì những gì chưa sanh lẽ ra phải sanh. Như vậy tất cả phàm phu chưa sanh Bồ-đề nên sanh Bồ-đề, còn bậc A-la-hán bất hoại pháp không có phiền não nên sanh phiền não. Bất hoại pháp A-la-hán là A-la-hán không hoại pháp, nghĩa là còn nguyên vị trí A-la-hán thì không có phiền não. Trừ A-la-hán hoại pháp nghĩa là A-la-hán trở lui lại phàm phu thì mới sanh phiền não. Bất hoại pháp A-la-hán sanh phiền não là chuyện không hợp lý. Như thỏ không sừng nên sanh thêm sừng, việc ấy không đúng. Thế nên pháp chẳng sanh cũng chẳng sanh.

<u>Hỏi</u>: Pháp chẳng sanh chẳng sanh là do chưa có duyên, không tạo tác, không tác giả, không thời, không phương v.v... nên chẳng sanh. Nếu có duyên, có tạo tác, có tác giả, có thời, có phương v.v... hòa hợp nên pháp chẳng sanh sanh. Thế nên nếu nói tất cả pháp chẳng sanh đều chẳng sanh, việc ấy không đúng.

Ngoại nhân bẻ lại: Ông nói pháp chẳng sanh chẳng sanh tôi đồng ý, nhưng khi pháp chẳng sanh có duyên, có tạo tác, có người tạo tác, có thời gian, có không gian

hợp lại thì pháp chẳng sanh sanh, tại sao nói chẳng sanh chẳng sanh?

Đáp: Nếu pháp có duyên, có thời gian, có không gian v.v... hòa hợp ắt sanh thì trước có cũng chẳng sanh, trước không cũng chẳng sanh, có không cũng chẳng sanh, ba thứ trước đã phá.

Thí dụ cho dễ hiểu: Như cái bàn trước chưa có duyên tạo tác, chưa có thợ mộc, dụng cụ v.v... nó chưa sanh, bây giờ sanh. Nếu chưa sanh làm sao có cái bàn? Không có nó sao gọi là bàn, nếu gọi là bàn thì trước phải có nó, như vậy cái gì có trước chưa sanh mà sanh? Như cô A trước chưa sanh rồi sanh, trước chưa sanh làm sao biết có cô A, nếu trước có thì có rồi, nếu không có làm sao nói chưa sanh mà sanh? Lý luận mới nghe thì khó hiểu, nhưng xét kỹ thì rất hay. Vật đó trước chưa có, nay đủ duyên nó có, vậy đó là cái gì? Nếu vật đó đã có thì trước có rồi, nếu không có mà sau có, đâu gọi là vật đó? Trở lại thí dụ cái bàn, cái bàn trước chưa có, đợi đủ duyên mới có, nghe như hợp lý, nhưng ngài Luận chủ đặt câu hỏi: Bàn trước chưa có sao gọi bàn? Như vậy ba thứ đều bị phá: trước có, trước không, có không đều chẳng sanh.

Thế nên sanh cũng chẳng sanh, chẳng sanh cũng chẳng sanh, đang sanh cũng chẳng sanh. Vì cớ sao? Phần sanh rồi chẳng sanh, phần chưa sanh cũng chẳng sanh như trước đã đáp. Đang sanh nghĩa là phân nửa sanh rồi, phân nửa chưa sanh. Phân nửa sanh rồi là rồi,

phân nửa chưa sanh là chưa, chưa thì làm sao sanh pháp khác được?

Lại nữa, nếu lìa sanh có đang sanh thì nên đang sanh sanh nhưng lìa sanh không có đang sanh, thế nên đang sanh cũng chẳng sanh. Hơn nữa, lìa pháp sanh thì không có đang sanh, phải có cả hai, lìa một thì không thành.

Lại nữa, nếu nói đang sanh sanh ắt có lỗi hai cái sanh, một là do sanh nên gọi là đang sanh, hai là do trong đang sanh sanh. Cả hai đều không đúng, không có hai pháp làm sao có hai cái sanh? Thế nên đang sanh cũng chẳng sanh.

Ngài Luận chủ bác đang sanh nhiều vì đang sanh là việc ai cũng chấp nhận. Sanh là pháp, đang là thời gian. Đang sanh sanh là phải có hai pháp sanh, mà đang sanh sanh không có hai pháp thế nên đang sanh cũng chẳng sanh.

Lại nữa, pháp sanh chưa phát thì không có đang sanh, vì đang sanh không thì sanh làm sao có chỗ nương? Thế nên không được nói đang sanh sanh, như thế suy tìm thì sanh rồi không sanh, chưa sanh không sanh, đang sanh không sanh. Pháp sanh chưa phát tức chưa xuất hiện, chưa xuất hiện sao gọi là đang sanh? Như người mẹ chưa chuyển bụng thì không thể nói đang sanh.

Vì không sanh mà sanh thì sanh chẳng thành, vì sanh chẳng thành nên trụ diệt cũng chẳng thành.

Vì sanh trụ diệt chẳng thành nên pháp hữu vi chẳng thành. Thế nên trong bài kệ nói: trong đã đi, chưa đi, đang đi đã đáp.

Hỏi: Tôi không quyết định nói sanh rồi sanh, chưa sanh sanh, đang sanh sanh, chỉ các duyên hòa hợp nên có sanh. Ngoại nhân cứu lại: Tôi không nói sanh rồi sanh, chưa sanh sanh, đang sanh sanh, tôi chỉ nói khi các duyên hòa hợp thì có sanh.

Đáp: Ông tuy có nói như thế, đây ắt chẳng đúng. Ông nói khi các duyên hòa hợp có sanh cũng không đúng. *Vì cớ sao?*

Nếu bảo đang sanh sanh,
Việc ấy đã chẳng thành.
Làm sao các duyên hợp,
Khi ấy mà được sanh?

Đang sanh sanh tôi không chấp nhận, nay nói các duyên hòa hợp nên có sanh cũng không được.

Đang sanh sanh đã dùng các thứ nhân duyên phá, nay ông vì sao lại nói các duyên hòa hợp nên có sanh? Nếu các duyên đầy đủ hay chẳng đầy đủ đều cùng sanh đồng bị phá. Cùng sanh đồng bị phá là đồng bị phá như sanh. Khi các duyên hòa hợp là đang sanh, đang sanh đã không thành thì làm sao nói lúc nhân duyên đầy đủ mà có sanh?

Lại nữa:

Nếu pháp, các duyên sanh,
Tức là tánh lặng lẽ.
Thế nên sanh, đang sanh,
Cả hai đều tịch diệt.

Nếu các pháp do duyên hòa hợp mới có thì thể tánh nó là không, là rỗng lặng, làm sao đang sanh sanh?

Pháp do các duyên sanh vì không có tự tánh nên tịch diệt. Tịch diệt gọi là không đây, không kia, không tướng, bặt đường ngôn ngữ, diệt các hý luận. Các duyên gọi như nhân chỉ mà có vải, nhân lác mà có chiếu. Nếu chỉ tự có tướng quyết định thì không nên từ gai mà ra. Chỉ từ đâu mà có? Từ những sợi gai nhỏ xe lại. *Nếu vải tự có tướng quyết định thì không nên từ chỉ mà ra. Mà thật từ chỉ có vải, từ gai có chỉ. Thế nên chỉ cũng không có tánh quyết định, vải cũng không có tánh quyết định. Như hay đốt và bị đốt, nhân duyên hòa hợp thành, không có tự tánh. Vì bị đốt không, nên hay đốt cũng không. Vì hay đốt không, nên bị đốt cũng không. Tất cả pháp cũng như thế. Thế nên từ các duyên sanh, pháp không có tự tánh, không tự tánh nên không, như sóng nắng không thật. Thế nên trong bài kệ nói, sanh cùng đang sanh, cả hai đều vắng lặng, không nên nói đang sanh sanh. Ông tuy dùng các thứ nhân duyên muốn thành tướng sanh đều là hý luận, chẳng phải*

tướng tịch diệt. Ngài Luận chủ bác câu nói của ngoại nhân khi các duyên hội tụ thì có sanh.

Hỏi: Quyết định có ba đời riêng khác. Pháp đời vị lai được nhân duyên sanh tức là sanh, cớ sao nói không sanh? Quyết định có ba thời sai khác: quá khứ, hiện tại, vị lai. Pháp thời vị lai chưa có, đợi nhân duyên hòa hợp mới sanh, tại sao ông nói không sanh?

Đáp: Nếu có pháp chưa sanh,
Nói là có sanh đó,
Pháp này trước đã có,
Lại dùng sanh làm gì?

Nếu có pháp chưa sanh, đợi hội đủ duyên mới sanh thì pháp chưa sanh là gì? Như cái bàn chưa sanh bây giờ mới sanh, chưa sanh làm sao gọi là cái bàn? Vậy trước chưa có pháp, đợi nhân duyên hội tụ sanh thì sanh cái gì? Nếu trước đã có, dùng sanh làm gì?

Nếu trong đời vị lai có pháp chưa sanh mà sanh thì pháp ấy trước đã có, cần dùng sanh làm gì? Có pháp chẳng nên lại sanh. Pháp chưa sanh mà sanh thì pháp đó đã có, đã có thì không sanh lại. Nếu nói A do đủ duyên mới sanh thì A chưa có, mà nói A là đã có A, vậy đủ duyên mới sanh là sanh cái gì? Khi nghe Luận chủ bác, chúng ta nghĩ ngài lý luận hơi quá đáng, nhưng xét kỹ chính chúng ta nói trái ngược. Khi đã có pháp thì không nói đợi đủ duyên sanh.

<u>Hỏi</u>: Vị lai tuy có mà chẳng phải như tướng hiện tại. Do tướng hiện tại nên nói sanh. Pháp vị lai lúc đó tuy có tướng nhưng không giống tướng hiện tại.

<u>Đáp</u>: Trong vị lai, tướng hiện tại là không. Nếu không làm sao nói pháp sanh ở vị lai sanh. Nếu có chẳng gọi là vị lai nên gọi là hiện tại. Hiện tại chẳng nên lại sanh. Pháp vị lai không giống pháp hiện tại, như cái bàn vị lai đợi đủ duyên mới sanh thì nó không phải là cái bàn hiện tại, nghĩa là tướng hiện tại không có ở vị lai thì nói cái bàn vị lai là căn cứ vào đâu? Đây giải thích cho thấy nói vị lai là không được. *Vì cả hai đều không sanh nên chẳng sanh.*

Lại nữa ông nói đang sanh sanh cũng hay sanh kia. Nay sẽ lại nói:

Nếu nói đang sanh sanh,
Năng ấy có sở sanh.
Đâu được lại có sanh,
Mà hay sanh sanh ấy.

Nếu ông nói đang sanh sanh thì năng sanh ấy có sở sanh, vậy làm sao lại có sanh?

Nếu cái sanh đang sanh hay sanh kia thì sanh ấy do cái gì lại hay sanh?

Nếu bảo lại có sanh,
Sanh sanh ắt không cùng.

Tuy sanh sanh có sanh,

Pháp đều tự hay sanh.

Nếu bảo lại có sanh là trong khi sanh pháp này lại sanh pháp kia. Như vậy là chập chùng đi tới chỗ không cùng. Khi sanh sanh lại có sanh thì các pháp đều tự hay sanh.

Nếu sanh lại có sanh, sanh ắt vô cùng. Nếu sanh ấy lại không sanh mà tự sanh thì tất cả pháp cũng đều hay tự sanh, mà thật không phải vậy. Hay tự sanh, các pháp trên thế gian không có, vì chỉ thấy pháp này sanh pháp khác. Như mẹ sanh con, mẹ và con là hai, nói tự sanh thì không hợp lý.

Lại nữa:

Có pháp chẳng nên sanh,

Không cũng chẳng nên sanh.

Có, không cũng chẳng sanh,

Nghĩa này trước đã nói.

Có thì chẳng sanh vì có rồi, không cũng chẳng sanh vì không. Có không chung lại cũng chẳng sanh.

Phàm có sanh là pháp hữu có sanh, là pháp vô có sanh, là pháp vừa hữu vừa vô có sanh, ấy đều không đúng. Việc ấy trước đã nói. Lìa ba việc này lại không có sanh. Thế nên không sanh. Ba việc này là có, không, cũng có cũng không, cả ba trường hợp đều không có sanh.

Lại nữa:

Nếu các pháp khi diệt,
Khi ấy không nên sanh.
Các pháp nếu chẳng diệt,
Trọn không có việc ấy.

Pháp diệt thì không sanh. Trên thế gian không bao giờ có pháp không diệt, làm sao lập pháp sanh vì diệt với sanh trái nhau. Như thân chúng ta có diệt không? Cái bàn có diệt không? Nếu đang có thân này gọi là sanh thì không có diệt, nhưng thân này và sự vật luôn luôn biến dịch, không có pháp nào không đang diệt, mà đang diệt thì không gọi là sanh.

Nếu pháp có tướng diệt, pháp ấy chẳng nên sanh. Vì cớ sao? Vì hai tướng trái nhau. Một là do tướng diệt ấy biết pháp là diệt, hai là do tướng sanh ấy biết pháp là sanh. Hai tướng pháp trái nhau, một thời ắt không đúng. Có tướng diệt thì không tướng sanh, có tướng sanh thì không tướng diệt. Vậy tất cả cái gì có mặt ở đây đều trong cái diệt thì đâu có cái nào sanh. Sanh và diệt là hai pháp trái nhau, đồng thời có sanh và diệt thì không đúng. *Thế nên pháp tướng diệt chẳng nên sanh.*

Hỏi: Nếu pháp tướng diệt chẳng nên sanh thì pháp tướng chẳng diệt nên sanh?

Đáp: Tất cả pháp hữu vi vì niệm niệm diệt nên không pháp nào chẳng diệt. Lìa hữu vi quyết định

không có pháp vô vi. Pháp vô vi chỉ có trên danh từ. Thế nên nói pháp chẳng diệt, trọn không có việc ấy. Không diệt tức là vô vi, mà pháp vô vi không thật, đối với hữu vi mà lập, không có tự thể, ông làm sao nói đó là pháp sanh?

Hỏi: Nếu pháp không sanh, nên có trụ?

Đáp: Pháp chẳng trụ chẳng trụ,
Pháp trụ cũng chẳng trụ.
Đang trụ cũng chẳng trụ,
Không sanh làm sao trụ?

Trụ từ sanh mà có. Cũng như đứng là từ đi mà có, không đi làm sao có đứng?

Pháp trụ cũng chẳng trụ. Vì cớ sao? Vì đã có trụ. Nhân đi nên có đứng. Nếu pháp trụ trước đã có, không nên lại trụ. Pháp chẳng trụ cũng chẳng trụ vì không tướng trụ. Đang trụ cũng chẳng trụ, lìa trụ chẳng trụ lại không có đang trụ. Trụ là từ pháp trụ mà có, trụ rồi thì không trụ nữa. Lìa trụ và chẳng trụ không có đang trụ. Nói dễ hiểu hơn, trụ là đứng, lìa đứng hỏi pháp nào đang đứng, có đứng rồi còn đứng chi nữa? *Thế nên đang trụ cũng chẳng trụ. Như thế vì tất cả chỗ tìm trụ không thể được tức là không sanh. Nếu không sanh làm sao có trụ?*

Lại nữa:
Nếu các pháp khi diệt,
Ấy ắt không nên trụ.

Các pháp nếu chẳng diệt,
Trọn không có việc ấy.

Pháp nào cũng đang diệt, làm sao nói trụ? Như cái bàn thấy còn mới nhưng thật ra đang cũ từ từ, tức là đang diệt. Nếu pháp tướng diệt thì không thể nói có tướng trụ, còn pháp chẳng diệt thì trọn không có.

Nếu pháp tướng diệt muốn diệt, pháp ấy không có tướng trụ. Vì cớ sao? Vì trong một pháp có hai tướng trái nhau, một là muốn diệt, hai là tướng trụ, đồng một lúc một chỗ có tướng trụ diệt, việc ấy không đúng. Thế nên không được nói pháp tướng diệt có trụ.

Hỏi: Nếu pháp chẳng diệt, nên có trụ? Nếu nói diệt không có trụ thì chẳng diệt nên có trụ.

Đáp: Không có pháp chẳng diệt. Vì cớ sao?

Có tất cả các pháp,
Đều là tướng lão tử.
Trọn không thấy có pháp,
Lìa lão tử có trụ.

Ông nói pháp không diệt nên có trụ, nhưng trên thế gian không có pháp nào không biến diệt, không đi tới lão tử, nghĩa là không trụ.

Tất cả pháp khi sanh, vô thường thường theo đuổi. Vô thường có hai tên là lão và tử. Như thế tất cả pháp thường có lão tử nên không có đang trụ.

Lại nữa:

Trụ không tự tướng trụ,
Cũng không tướng khác trụ.
Như sanh chẳng tự sanh,
Cũng không tướng khác sanh.

Trụ không phải tự tướng trụ, mà cũng không phải tướng khác trụ. Cũng như sanh không phải tự tướng sanh, cũng không phải tướng khác sanh.

Nếu có pháp trụ là tự tướng trụ, là tha tướng trụ? Cả hai đều không đúng. Nếu tự tướng trụ ắt là thường. Tất cả pháp hữu vi từ các duyên sanh. Nếu pháp trụ tự trụ ắt chẳng gọi là hữu vi. Trụ là còn nguyên vẹn, mà pháp hữu vi là pháp vô thường, làm sao còn nguyên vẹn? *Trụ nếu tự tướng trụ, pháp cũng nên tự tướng trụ; như con mắt không hay tự thấy, trụ cũng như thế.* Tự tướng trụ tức là tướng nó trụ, nhưng nó không thể biết được nó, phải nhờ pháp khác mà biết, cũng như con mắt vậy. *Nếu tướng khác trụ ắt trụ lại có trụ, ấy tức không cùng.* Thí dụ mình đang đi rồi đứng lại là mình đang đi rồi đứng, hay người khác thấy mình đang đi rồi đứng, hay người khác đang đi rồi đứng? Nếu mình thấy mình đang đi rồi đứng thì đang đi rồi đứng đó không phải là mình, cái thấy là mình thì cái kia không phải là mình. Như mắt thấy là thấy vật khác, chứ không tự thấy. Nếu nói mình tự trụ thì người khác biết mình tự trụ, chứ không phải là mình. Nếu tướng khác trụ

thì trụ lại có trụ, vậy là không cùng. Nếu cái khác đứng thì lại có cái khác đứng, thế nên không cùng.

Lại nữa thấy pháp khác sanh tướng khác, không được không nhân pháp khác mà có tướng khác vì tướng khác không có quyết định. Nhân tướng khác mà trụ, việc ấy không đúng. Nếu thấy có pháp khác sanh ra tướng khác thì tướng khác không có quyết định. Cho nên nói tự trụ không được, mà tướng khác trụ cũng không được. Nói mình đứng không được, mà nói ai khác đứng cũng không được.

Hỏi: Nếu không trụ thì nên có diệt?

Đáp: Không. Không trụ mà cũng không diệt nữa. *Vì cớ sao?*

Pháp đã diệt chẳng diệt,
Chưa diệt cũng chẳng diệt.
Đang diệt cũng chẳng diệt,
Không sanh sao có diệt?

Diệt là khi nào có sanh mới có diệt.

Nếu pháp đã diệt ắt chẳng diệt vì trước đã diệt. Chưa diệt cũng chẳng diệt vì lìa tướng diệt. Đang diệt cũng chẳng diệt vì lìa cả hai lại không có đang diệt. Lìa cả hai là lìa pháp đã diệt và chưa diệt thì không có pháp đang diệt. *Như thế tìm xét pháp diệt tức là không sanh. Không sanh làm sao có diệt?*

Lại nữa:

Nếu các pháp có trụ,
Ấy ắt chẳng nên diệt.
Mà pháp nếu chẳng trụ,
Ấy cũng không nên diệt.

Có trụ thì không diệt, mà không trụ cũng không diệt.

Nếu pháp quyết định trụ ắt không có diệt. Vì cớ sao? Vì vẫn có tướng trụ. Nếu pháp trụ diệt ắt có hai tướng, tướng trụ và tướng diệt. Thế nên không được nói trong trụ có diệt, như sanh tử không được đồng thời có. Nếu pháp không trụ cũng không có diệt. Vì cớ sao? Vì lìa tướng trụ. Nếu lìa tướng trụ ắt không pháp, không pháp làm sao diệt?

Lại nữa:

Pháp ấy ở thời ấy,
Không ở thời ấy diệt.
Pháp ấy ở thời khác,
Không ở thời khác diệt.

Pháp ấy ở thời gian ấy không diệt ở thời gian ấy vì nó còn, như cái ly đang còn, không thể nói ly bể. Còn pháp ấy ở thời gian khác thì cũng không ở thời gian khác diệt, vì qua thời gian khác nó là pháp khác rồi.

Nếu pháp có tướng diệt, pháp ấy là tự tướng diệt, là tướng khác diệt? Cả hai đều không đúng. Vì cớ sao? Như sữa chẳng ở khi đang là sữa mà diệt, vì tùy khi có sữa,

tướng sữa quyết định trụ. Chẳng phải đang là sữa cũng chẳng diệt, nếu chẳng phải sữa thì không được nói sữa diệt. Vì diệt là diệt cái gì chứ không phải sữa. Như nói cơm thì không phải là không cơm, hay cơm thiu; nghĩa là mỗi thời nó mỗi khác, nếu qua thời khác nói nó diệt thì không được, vì là cái khác rồi. Như vậy đang khi pháp còn không nói nó diệt vì nó còn. Qua thời gian khác nói pháp đó diệt cũng không được, vì nó biến thành pháp khác rồi. Như A đang ở bốn mươi tuổi là diệt hay chưa diệt? Nói diệt không được, vì đang còn. Mà nói A sáu mươi tuổi diệt thì không phải A lúc bốn mươi tuổi. A bốn mươi tuổi là một người cường tráng, còn A sáu mươi tuổi là một người già, tuy cùng tên A mà không phải là một. Thế nên sữa biến thành tô... lúc đó nó không phải là sữa nữa vì bản chất đã đổi khác, nên không thể nói là sữa diệt. Như chúng ta khi trẻ và khi già là một hay khác? Nếu nói lúc trẻ diệt thì không được, mà khi già chết thì không phải lúc trẻ.

Lại nữa:

Như tất cả các pháp,
Tướng sanh không thể được.
Do vì không tướng sanh,
Tức cũng không tướng diệt.

Tướng sanh không được thì tướng diệt cũng không được.

Như trước tìm cầu tướng sanh tất cả pháp không thể được. Khi ấy tức không tướng diệt. Vì phá sanh nên không có sanh, không sanh làm sao có diệt?

Nếu ý ông còn chưa xong, nay sẽ lại nói nhân duyên phá diệt. Nếu ông chưa vừa lòng, tôi sẽ nói thêm.

Nếu các pháp là có,
Ấy tức không có diệt.
Không nên trong một pháp,
Mà có tướng có, không.

Nếu pháp có tức là không diệt, vì trong một pháp không thể đồng thời có tướng có và tướng không.

Các pháp khi đang có thì không thể tìm tướng diệt được. Vì cớ sao? Làm sao trong một pháp cũng có tướng có, cũng có tướng không, như ánh sáng và bóng tối không đồng một chỗ.

Lại nữa:

Nếu các pháp là không,
Ấy ắt không có diệt.
Thí như đầu thứ hai,
Không, nên không thể đoạn.

Pháp nếu không ắt không có tướng diệt, như đầu thứ hai, tay thứ ba, vì không, nên không thể chặt. Tóm lại các pháp nói có cũng không được, không cũng không được.

Lại nữa:

Pháp không tự tướng diệt,
Tha tướng cũng chẳng diệt.
Như tự tướng chẳng sanh,
Tha tướng cũng chẳng sanh.

Các pháp không phải tự tướng diệt mà cũng không phải tha tướng diệt.

Như trước nói tướng sanh, sanh chẳng tự sanh cũng chẳng từ pháp khác sanh. Nếu do tự thể sanh, ấy ắt không đúng. Tất cả vật đều từ các duyên sanh. Như ngón tay không thể tự chạm, như thế sanh chẳng thể tự sanh. Từ pháp khác sanh cũng không đúng. Vì cớ sao? Vì sanh chưa có, không nên từ pháp khác sanh. Sanh ấy không sanh nên không tự thể. Vì tự thể không, nên tha thể cũng không. Thế nên từ tha sanh cũng không đúng. Pháp diệt cũng như thế, chẳng tự tướng diệt, chẳng tha tướng diệt.

Lại nữa:

Sanh trụ diệt không thành,
Nên không có hữu vi.
Vì pháp hữu vi không,
Đâu được có vô vi?

Ông trước nói có tướng sanh trụ diệt nên có hữu vi. Do có hữu vi nên có vô vi. Nay lấy lý suy tìm ba tướng không thể được thì làm sao được có hữu vi? Như trước nói không có pháp không tướng, vì pháp hữu vi không, đâu được có vô vi? Tướng vô vi gọi là chẳng sanh chẳng trụ chẳng diệt. Dừng tướng hữu vi nên gọi là tướng vô vi. Vô vi tự không có tướng riêng, nhân ba tướng ấy có tướng vô vi. Tức là nhân ba tướng sanh trụ diệt không còn, gọi đó là tướng vô vi.

Như lửa là tướng nóng, đất là tướng cứng, nước là tướng lạnh. Vô vi ắt không phải vậy. Tức là vô vi không có tướng như thế.

Hỏi: Nếu sanh trụ diệt ấy cứu cánh là không, làm sao trong luận được nói tên?

Đáp: Như huyễn cũng như mộng,
Như thành càn-thát-bà.
Nói về sanh trụ diệt,
Tướng chúng cũng như thế.

Trong Luận hay trong kinh Phật nói các tướng sanh trụ diệt chỉ là tạm nói thôi, vì biết nó như mộng, như huyễn, như thành càn-thát-bà.

Tướng sanh trụ diệt không có quyết định, phàm phu tham trước bảo có quyết định. Các bậc hiền thánh thương xót muốn dừng cái chấp điên đảo kia, trở lại dùng danh tự họ chấp đó mà vì họ nói. Ngôn ngữ tuy đồng mà tâm kia ắt khác. Như thế nói tướng sanh trụ diệt mà không nên có nạn. Như huyễn, như hóa làm ra, không nên trách lý do kia, không nên ở trong đó có tưởng buồn vui, chỉ nên mắt thấy mà thôi. Như việc thấy trong mộng không nên tìm lẽ thật. Như chúng ta nằm mộng thấy cảnh vật, biết là mộng mà có muốn tìm lại nó hay không? Như trong mộng thấy được người cho tiền, giật mình thức giấc biết là mộng, nhưng có sờ túi không? Nếu còn sờ túi là chưa biết thật, còn tham. Cũng như biết tất cả pháp là hư dối, như mộng, như huyễn mà cứ chấp, cứ tìm là chưa hiểu như mộng như huyễn.

Như thành càn-thát-bà, khi mặt trời mọc thì hiện mà không có thật, chỉ mượn làm danh tự, không bao lâu thì diệt. Sanh trụ diệt cũng như thế, phàm phu phân biệt là có, người trí suy tìm ắt không thể được.

Trong phẩm này, Luận chủ nêu lên vấn đề rồi giải thích để cuối cùng chỉ cái chân thật cho chúng ta thấy. Vấn đề nêu lên là phàm pháp hữu vi phải có ba tướng sanh trụ diệt. Nếu không có ba tướng là pháp vô vi. Hai pháp này trùm hết pháp thế gian. Nhưng ba tướng không thật thì pháp hữu vi không thật, pháp hữu vi không thật thì pháp vô vi cũng không thật.

Pháp hữu vi không thật như mộng, như huyễn, như thành càn-thát-bà, tuy mắt thấy tai nghe mà không thật. Người thế gian hay nói những gì mắt thấy tai nghe là thật, nhưng đây chính mắt thấy tai nghe mà vẫn không thật, như trong mộng, như trên màn ảnh, mắt thấy mà có thật đâu? Nếu thật thì không hoại, không đổi thay, nhưng tùy duyên các pháp luôn chuyển đổi. Như chúng ta đang nói đang cười, bất thần có việc gì xảy đến cho cơ thể liền ngã ra, như vậy có gì thật đâu? Chúng ta có ai dám nói tôi sống tới bao nhiêu tuổi không? Thân này nếu thật mới bảo đảm sống tới đâu. Không thật mà luôn thấy thật, chấp vào danh tự, vào giả tướng các pháp gọi là phàm phu. Chấp giả tướng là thật, ngôn ngữ hư dối là thật, nghe khen thì vui, chê thì giận rồi sanh ra phiền não.

Ngài Long Thọ không nói chuyện tu mà luôn phá các chấp của chúng ta. Nếu hết chấp thì ngay đó

là thánh rồi. Tu là dùng trí phá ngu si, mê lầm, không thật mà chấp là thật rồi sanh ra các thứ phiền não. Không chấp thì không có gì phải buồn, khen cũng giả, chê cũng giả, người ta mắng cũng cười. Không phải đức Phật hay các vị Bồ-tát lúc nào cũng được người bái lạy, mà có người cũng chửi, cũng làm các việc ngang trái cho các ngài, nhưng các ngài luôn bình tĩnh, chỉ cười thôi. Còn chúng ta nghe một lời nói trái tai là bừng bừng nổi giận, đó là chứng tỏ tu còn dở. Chúng ta nên nhớ tất cả ngôn ngữ là giả, tất cả hình tướng là giả không có gì để chấp, như vậy là từ phàm bước qua thánh. Tu là như vậy.

VIII- PHẨM QUÁN PHÁ TÁC VÀ TÁC GIẢ

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Hiện có tác, có tác giả, có sở dụng tác pháp. Ba việc hòa hợp nên có quả báo, vì thế nên có tác giả, tác nghiệp.

<u>Đáp</u>: Từ trước đến đây trong mỗi phẩm phá tất cả pháp đều không còn thừa; như phá ba tướng, vì ba tướng không, nên không có hữu vi, vì hữu vi không, nên không có vô vi; vì hữu vi, vô vi không, nên tất cả pháp trọn không. Tác và tác giả nếu là hữu vi thì trong phần hữu vi đã phá, nếu là vô vi, trong phần vô vi đã phá, không nên lại hỏi. Vì tâm chấp trước của ông quá sâu nên lại hỏi nữa, nay tôi sẽ nói lại.

Quyết định có tác giả,

Không tạo nghiệp quyết định.

Quyết định không tác giả,
Không tạo nghiệp không định.

Nếu trước quyết định có tác giả, quyết định có tác nghiệp ắt không nên có tạo tác. Nếu trước quyết định không tác giả, quyết định không tác nghiệp cũng chẳng nên tạo tác. Vì cớ sao?

Quyết định nghiệp không tạo,
Nghiệp ấy không tác giả.
Định tác giả không tạo,
Tác giả cũng không nghiệp.

Nếu trước quyết định có tác nghiệp thì không nên lại có tác giả. Lại lìa tác giả nên có tác nghiệp, nhưng việc ấy không đúng. Nếu trước quyết định có tác giả thì không nên lại có tác nghiệp. Lại lìa tác nghiệp nên có tác giả, nhưng việc ấy không đúng. Thế nên quyết định có tác giả, quyết định có tác nghiệp, không nên có tạo tác. Không quyết định có tác giả, không quyết định có tác nghiệp cũng không nên có tạo tác. Vì cớ sao? Vì xưa nay không. Có tác giả, có tác nghiệp còn không thể tạo tác huống là không tác giả, không tác nghiệp.

Lại nữa:

Quyết định có tác giả,
Quyết định có tác nghiệp.
Tác giả và tác nghiệp,
Tức rơi vào không nhân.

Nếu trước quyết định có tác giả, quyết định có tác nghiệp, mà ông bảo rằng tác giả có tạo tác, tức là không nhân. Lìa tác nghiệp có tác giả, lìa tác giả có tác nghiệp ắt không từ nhân duyên mà có.

***Hỏi:** Nếu chẳng từ nhân duyên mà có tác giả, có tác nghiệp thì có lỗi gì?*

Đáp: **Nếu rơi vào vô nhân,**
Ắt không nhân, không quả.
Không tác, không tác giả,
Không có pháp tạo tác.
Nếu không có cả ba,
Ắt không có tội phước.
Vì không có tội phước...
Quả tội phước cũng không.
Nếu không quả tội phước,
Cũng không Đại Niết-bàn.
Những gì có thể tạo,
Đều không, không có quả.

Nếu rơi vào không nhân thì tất cả pháp ắt không nhân, không quả. Pháp hay sanh gọi là nhân, pháp bị sanh gọi là quả; cả hai ắt không. Vì cả hai không, nên không tạo tác, không tác giả, cũng không tác pháp khởi dụng, cũng không tội phước. Vì tội phước không, nên cũng không quả báo tội phước và đạo Đại Niết-bàn. Thế nên không được từ vô nhân sanh.

***Hỏi:** Nếu tác giả không quyết định mà tạo nghiệp không quyết định thì có lỗi gì?*

***Đáp:** Một việc không, còn không thể khởi tác nghiệp, huống là hai việc đều không. Thí dụ như người huyễn lấy hư không làm nhà, chỉ có lời nói mà không tác giả, không tác nghiệp.*

***Hỏi:** Nếu không tác giả, không tác nghiệp thì không thể có sở tác, nay có tác giả, có tác nghiệp nên có tạo tác.*

Đáp: **Tác giả định, không định,**
Không thể tạo hai nghiệp.
Vì có, không trái nhau,
Một chỗ ắt không hai.

Tác giả quyết định và chẳng quyết định không thể tạo nghiệp quyết định và chẳng quyết định. Vì cớ sao? Vì có, không trái nhau, một chỗ không nên có hai thứ. Có là quyết định, không là chẳng quyết định. Một người, một việc làm sao có có và không.

Lại nữa:

Có không thể tạo không,
Không không thể tạo có.
Nếu có tác, tác giả,
Lỗi kia như trước nói.

Nếu có tác giả mà không nghiệp thì đâu thể có pháp được tạo ra. Nếu không tác giả mà có nghiệp thì cũng không thể có pháp được tạo ra. Vì cớ sao?

Như trước trong đoạn nói về có: Nếu trước có nghiệp, tác giả lại làm sao có sở tác? Nếu không nghiệp thì làm sao có thể tạo tác được? Như thế ắt phá nhân duyên, quả báo của tội phước v.v... Thế nên trong bài kệ nói: Có không thể tạo ra không, không không thể tạo ra có. Nếu có tạo tác, tác giả thì lỗi kia như trước đã nói.

Lại nữa:

Tác giả không tạo định,
Cũng không tạo bất định.
Và định, bất định nghiệp,
Lỗi kia trước đã nói.

Nghiệp quyết định đã phá, nghiệp không quyết định cũng phá, nghiệp quyết định và không quyết định cũng phá. Nay muốn một lúc phá hết nên nói bài kệ ấy. Thế nên tác giả không thể tạo ba thứ nghiệp. Nay ba loại tác giả cũng không thể tạo nghiệp. Vì cớ sao?

Tác giả định, chẳng định,
Cũng định cũng chẳng định,
Không thể tạo thành nghiệp,
Lỗi kia trước đã nói.

Tác giả định, chẳng định, cũng định cũng chẳng định không thể tạo nghiệp. Vì cớ sao? Như trước nói nhân duyên ba thứ lỗi, trong đây nên nói. Như thế tất cả chỗ tìm tác giả, tác nghiệp đều không thể được.

<u>Hỏi</u>: Nếu bảo không tác, không tác giả ắt lại rơi vào vô nhân?

<u>Đáp</u>: Nghiệp ấy từ các duyên sanh, giả danh là có, không có quyết định như lời ông nói. Vì cớ sao?

Nhân nghiệp có tác giả,
Nhân tác giả có nghiệp.
Thành nghiệp nghĩa như thế,
Lại không có việc khác.

Nghiệp trước không quyết định, nhân người khởi nghiệp, nhân nghiệp có tác giả. Tác giả cũng không quyết định, nhân có tác nghiệp mà gọi là tác giả. Vì hai việc hòa hợp nên được thành tác và tác giả. Nếu từ hòa hợp sanh ắt không có tự tánh. Vì không tự tánh nên không, không thì không pháp được sanh ra, chỉ tùy theo sự tưởng tượng phân biệt của phàm phu nên nói có tác nghiệp, có tác giả. Trong đệ nhất nghĩa không tác nghiệp, không tác giả.

Lại nữa:

Như phá tác, tác giả,
Thọ, thọ giả cũng vậy.
Và tất cả các pháp,
Cũng nên như thế phá.

Như tác, tác giả không được lìa nhau, vì không lìa nhau nên không quyết định. Vì không quyết định nên không tự tánh. Thọ, thọ giả cũng như thế. Thọ gọi là thân ngũ ấm, thọ giả là người. Như thế lìa người

thì không ngũ ấm, lìa ngũ ấm thì không người, chỉ từ các duyên sanh. Như thọ, thọ giả, ngoài ra tất cả pháp cũng nên như thế phá.

Giảng:

Tác giả là người làm, tác là hành động làm, người và hành động liên hệ với nhau, có người thì có hành động, có hành động là có người, hỗ tương như vậy. Từ trước đến đây đã phá pháp hữu vi, pháp vô vi, bây giờ ngoại nhân nghi còn con người và hành động của con người. Vì con người và hành động của con người là thật, tại sao nói tất cả hữu vi, vô vi là không?

Hỏi: Hiện có tác, có tác giả, có sở dụng tác pháp. Ba việc hòa hợp nên có quả báo, vì thế nên có tác giả, tác nghiệp. Sở dụng tác pháp là pháp tạo tác, việc mình làm ra. Ngoại nhân nạn: Thấy có tác giả, có tác nghiệp và có các pháp tạo ra; có cả ba: người, hành động và việc làm thành, thì rõ ràng là có tác giả, có tác nghiệp.

Đáp: Từ trước đến đây trong mỗi phẩm phá tất cả pháp đều không còn thừa; như phá ba tướng, vì ba tướng không, nên không có hữu vi, vì hữu vi không, nên không có vô vi; vì hữu vi, vô vi không, nên tất cả pháp trọn không. Tác và tác giả nếu là hữu vi thì trong phần hữu vi đã phá, nếu là vô vi, trong phần vô vi đã phá, không nên lại hỏi. Vì tâm chấp trước của ông quá sâu nên lại hỏi nữa, nay tôi sẽ nói lại.

Quyết định có tác giả,

Không tạo nghiệp quyết định.

Quyết định không tác giả,
Không tạo nghiệp không định.

Nếu trước quyết định có tác giả, thì quyết định có tác nghiệp ắt không nên có tạo tác. Nếu trước quyết định không tác giả, quyết định không tác nghiệp cũng chẳng nên tạo tác.

Nếu trước quyết định có tác giả, tức là có người làm thì không tạo nghiệp quyết định. Thí dụ như trong tổ hợp tương, người làm tương là người, nấu tương là hành động. Nếu quyết định có người làm tương thì không đợi nấu tương mới thành người làm tương. Nếu nấu tương là quyết định thì không đợi có người làm tương mới nấu được tương. Hoặc như thầy giáo là quyết định, dù không dạy học trò cũng là thầy giáo. Nếu dạy học trò là quyết định thì không cần thầy giáo dạy. Như vậy, nếu pháp nào cũng quyết định thì không phải pháp này làm thành cho pháp kia. Thế nên nói nếu quyết định có tác giả thì không tạo nghiệp quyết định vì nghiệp đã sẵn rồi. Nếu quyết định không tác giả cũng không tạo nghiệp không quyết định vì tác giả đã không, nghiệp đã không thì nói gì tạo. Có còn không tạo, huống nữa là không!

Vì cớ sao?

Quyết định nghiệp không tạo,
Nghiệp ấy không tác giả.
Định tác giả không tạo,
Tác giả cũng không nghiệp.

Thường có người làm mới thành việc làm, việc đã thành thì nói người làm chi nữa. Vì vậy nghiệp quyết định là đã thành, thành thì không cần tác giả; quyết định có tác giả thì không tạo tác, không tạo tác thì không có nghiệp.

Nếu trước quyết định có tác nghiệp thì không nên lại có tác giả. Lại lìa tác giả nên có tác nghiệp, nhưng việc ấy không đúng. Nghiệp đã quyết định thì không có tác giả. Rời tác giả không có tác nghiệp vì không nghiệp nào chưa làm mà thành. *Nếu trước quyết định có tác giả thì không nên lại có tác nghiệp. Lại lìa tác nghiệp nên có tác giả, nhưng việc ấy không đúng.* Tác giả đã thành, đợi tác nghiệp làm gì? Rời tác nghiệp mà có tác giả, việc đó không hợp lý.

Thế nên quyết định có tác giả, quyết định có tác nghiệp, không nên có tạo tác. Không quyết định có tác giả, không quyết định có tác nghiệp cũng không nên có tạo tác. Vì cớ sao? Vì xưa nay không. Có tác giả, có tác nghiệp còn không thể tạo tác huống là không tác giả, không tác nghiệp.

Lại nữa:

Quyết định có tác giả,
Quyết định có tác nghiệp.
Tác giả và tác nghiệp,
Tức rơi vào không nhân.

Đây đứng về mặt nhân quả giải thích. Tác giả hay người tạo nghiệp là năng tác, là nhân; tác nghiệp là sở tác,

là quả. Nếu người tạo tác quyết định và nghiệp tạo tác quyết định, cả hai đã quyết định thì không có nhân quả.

Nếu trước quyết định có tác giả, quyết định có tác nghiệp, mà ông bảo rằng tác giả có tạo tác, tức là không nhân. Lìa tác nghiệp có tác giả, lìa tác giả có tác nghiệp ắt không từ nhân duyên mà có. Nếu trước đã quyết định có tác giả, quyết định có tác nghiệp, nghiệp đã thành mà ông nói tác giả có tạo tác là tạo tác việc gì? Vậy là không nhân.

Không nhân là quả và nhân rời nhau, rời nhân có quả, rời quả có nhân, ắt không từ nhân duyên mà có.

Hỏi: Nếu chẳng từ nhân duyên mà có tác giả, có tác nghiệp thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu rơi vào vô nhân,
Ắt không nhân, không quả.
Không tác, không tác giả,
Không có pháp tạo tác.
Nếu không có cả ba,
Ắt không có tội phước.
Vì không có tội phước...
Quả tội phước cũng không.
Nếu không quả tội phước,
Cũng không Đại Niết-bàn.
Những gì có thể tạo,
Đều không, không có quả.

Nếu ông không thừa nhận có nhân rồi mới có quả là ông đã phá hoại lý nhân quả, tức là phá hoại tội phước nghiệp báo và luôn cả Niết-bàn. Tại sao? Trong kinh luôn luôn nhắc nhân quả thế gian và nhân quả xuất thế gian. Như trong pháp tứ đế, khổ và tập là nhân quả thế gian, tập là nhân, khổ là quả; đạo và diệt là nhân quả xuất thế gian, đạo là nhân, diệt là quả; nhân quả thế gian không có thì nhân quả xuất thế gian cũng phải không. Như vậy ông phá hoại cả nhân quả thế gian và xuất thế gian.

Nếu rơi vào không nhân thì tất cả pháp ắt không nhân, không quả. Pháp hay sanh gọi là nhân, pháp bị sanh gọi là quả; cả hai ắt không. Vì cả hai không, nên không tạo tác, không tác giả, cũng không tác pháp khởi dụng, cũng không tội phước. Vì tội phước không, nên cũng không quả báo tội phước và đạo Đại Niết-bàn. Thế nên không được từ vô nhân sanh.

Hỏi: Nếu tác giả không quyết định mà tạo nghiệp không quyết định thì có lỗi gì?

Đáp: Một việc không, còn không thể khởi tác nghiệp, huống là hai việc đều không. Thí dụ như người huyễn lấy hư không làm nhà, chỉ có lời nói mà không tác giả, không tác nghiệp. Một việc không, như tác giả không quyết định còn không tạo nghiệp, huống là tác giả không quyết định, nghiệp cũng không quyết định, cả hai đều không thì tạo được nghiệp gì? Như người huyễn và nhà bằng hư không chỉ có trên ngôn ngữ, chứ không có thật.

Hỏi: Nếu không tác giả, không tác nghiệp thì không thể có sở tác, nay có tác giả, có tác nghiệp nên có tạo tác.

Trước ông nói không tác giả, không tác nghiệp thì không sở tác, nay có tác giả, có tác nghiệp thì có tạo tác không?

Đáp: Tác giả định, không định,
Không thể tạo hai nghiệp.
Vì có, không trái nhau,
Một chỗ ắt không hai.

Ngoại nhân muốn nói: Quyết định có, tạo không được, quyết định không, cũng không được, vừa có vừa không, tạo được không? Ngài đáp: Tác giả quyết định có và quyết định không chung lại thì không thể tạo nghiệp, vì hai pháp trái nhau.

Tác giả quyết định và chẳng quyết định không thể tạo nghiệp quyết định và chẳng quyết định. Vì cớ sao? Vì có, không trái nhau, một chỗ không nên có hai thứ. Có là quyết định, không là chẳng quyết định. Một người, một việc làm sao có có và không.

Lại nữa:
Có không thể tạo không,
Không không thể tạo có.
Nếu có tác, tác giả,
Lỗi kia như trước nói.

Nếu có tác giả mà không nghiệp thì đâu thể có pháp được tạo ra. Nếu không tác giả mà có nghiệp thì cũng không thể có pháp được tạo ra. Vì cớ sao? Như trước trong đoạn nói về có: Nếu trước có nghiệp, tác giả lại làm sao có sở tác? Nếu không nghiệp thì làm sao có thể tạo tác được? Như thế ắt phá nhân duyên, quả báo

của tội phước v.v... Thế nên trong bài kệ nói: Có không thể tạo ra không, không không thể tạo ra có. Nếu có tạo tác, tác giả thì lỗi kia như trước đã nói. Tức là lỗi chấp có tạo tác, tác giả ở đoạn trước đã phá rồi, đây chỉ lặp lại thôi.

Lại nữa:

Tác giả không tạo định,
Cũng không tạo bất định.
Và định, bất định nghiệp,
Lỗi kia trước đã nói.

Tác giả không tạo nghiệp quyết định, không tạo nghiệp chẳng quyết định và cũng không tạo nghiệp quyết định chẳng quyết định.

Nghiệp quyết định đã phá, nghiệp không quyết định cũng phá, nghiệp quyết định và không quyết định cũng phá. Nay muốn một lúc phá hết nên nói bài kệ ấy. Thế nên tác giả không thể tạo ba thứ nghiệp. Nay ba loại tác giả cũng không thể tạo nghiệp. Ba loại tác giả là tác giả quyết định, tác giả không quyết định và tác giả cũng quyết định cũng không quyết định. Nghiệp cũng ba thứ là nghiệp quyết định, nghiệp không quyết định và nghiệp cũng quyết định cũng không quyết định. Đó là lý luận theo Ấn Độ.

Vì cớ sao?

Tác giả định, chẳng định,
Cũng định cũng chẳng định,
Không thể tạo thành nghiệp,
Lỗi kia trước đã nói.

Tác giả định, chẳng định, cũng định cũng chẳng định không thể tạo nghiệp. Vì cớ sao? Như trước nói nhân duyên ba thứ lỗi, trong đây nên nói. Như thế tất cả chỗ tìm tác giả, tác nghiệp đều không thể được. Ba lỗi đó trước đã phá rồi nên không thể tìm tác giả và tác nghiệp ở tất cả chỗ.

Hỏi: Nếu bảo không tác, không tác giả ắt lại rơi vào vô nhân? Nếu ông nói không tác, không tác giả, như vậy là rơi vào vô nhân.

Đáp: Nghiệp ấy từ các duyên sanh, giả danh là có, không có quyết định như lời ông nói. Nghiệp do nhân duyên sanh, giả danh là có. Nó không quyết định, không phải như lối chấp có tự tánh của ông. Nói nhân duyên là không tự tánh nên không bị lỗi vô nhân.

Vì cớ sao?

Nhân nghiệp có tác giả,
Nhân tác giả có nghiệp.
Thành nghiệp nghĩa như thế,
Lại không có việc khác.

Hai pháp làm nhân cho nhau, nhân nghiệp có tác giả, nhân tác giả có nghiệp. Thành nghiệp là như thế.

Nghiệp trước không quyết định, nhân người khởi nghiệp, nhân nghiệp có tác giả. Tác giả cũng không quyết định, nhân có tác nghiệp mà gọi là tác giả. Vì hai việc hòa hợp nên được thành tác và tác giả. Nếu từ hòa hợp sanh ắt không có tự tánh. Vì không tự tánh nên không, không thì không pháp được sanh ra,

chỉ tùy theo sự tưởng tượng phân biệt của phàm phu nên nói có tác nghiệp, có tác giả. Trong đệ nhất nghĩa không tác nghiệp, không tác giả.

Căn cứ trên thuyết nhân duyên thì nghiệp và tác giả hỗ tương làm nhân, làm quả cho nhau. Có nhân mới có quả, có quả mới có nhân. Như cây mít là từ hạt mít, nghĩa là từ quả biết nhân; hạt mít ươm sẽ thành cây mít là từ nhân biết quả. Muôn sự muôn vật ở thế gian đều là nhân quả hỗ tương, không tách rời nhau được. Các pháp do nhân duyên hòa hợp thành thì không có chủ thể cố định, nghĩa là không tự tánh, tức là không có ngã. Như vậy con người và sự nghiệp tạo ra cũng không có chủ thể cố định, tức là không có tác và tác giả. Nhưng chúng ta thường lầm tưởng mình có chủ thể, có cái ta quyết định. Nếu cánh tay ta lỡ bị gãy, được ráp cánh tay người khác vào thì cánh tay đó là của ai?

Trong kinh Bách Dụ có một câu chuyện tuy đơn giản nhưng rất hay. Khi xưa có một nhà tìm đạo đi tới một khu rừng thì đêm đến, thấy một căn chòi trống, ông vào nghỉ qua đêm. Bất thần một con quỷ vác một thây chết về quăng xuống, ông sợ quá núp vào kẹt cửa. Một lát sau, một con quỷ khác đến giành thây chết, hai quỷ cãi nhau om sòm. Chợt thấy ông, chúng bắt ông làm chứng xem cái thây thuộc về ai. Ông run sợ nghĩ: Nếu nói thật con quỷ đến sau sẽ xé thây mình, còn nói dối thì con quỷ đến trước cũng xé thây mình, nói thế nào cũng chết, thôi thì nói thật là hơn:

- Tôi thấy chú này (tức con quỷ đến trước) vác cái thây về đây.

Con quỷ đến sau tức giận giật một cánh tay của ông quăng ra, con quỷ đến trước thấy tội nghiệp mới lấy cánh tay của thây chết lắp vào cho ông. Con quỷ đến sau lại giật một cánh tay nữa quăng ra, con quỷ đến trước lại lấy một cánh tay của thây chết lắp vào. Cứ như thế lần lượt đến hai chân và cái đầu, ông vẫn lành lặn như thường. Sau cùng chúng không tranh giành nữa mà chia nhau ăn đầu, tay, chân của ông đã bị giật ra rồi bỏ đi. Ông hoảng hốt rờ đầu, rờ tay chân coi có phải thật của mình chăng? Ông đi tìm bậc hiền triết nhờ giải giùm. Gặp một vị hiền triết đã chứng quả A-la-hán, ông hỏi:

- Thưa ngài, thân này có phải của tôi không?

Vị La-hán nói: - Ông gần đạo quá!

Ông lại hỏi: - Tại sao?

Đáp: - Vì ông thấy ông không có thật, đó là ông đã ngộ lý vô ngã.

Ngay đó ông chứng A-la-hán.

Chứng A-la-hán là khi nào thấy thân này không phải của mình. Còn thấy cái gì cũng thật của mình, quả là phàm phu vậy. Giả sử từ sáng tới trưa chưa được ăn hột cơm nào, đến bốn năm giờ chiều thì đói lả, đi đứng hết nổi. Nếu có vài chén cơm và một đĩa rau luộc ăn vào, lúc đó vui vẻ đứng dậy hoạt động. Vậy là cơm, rau luộc hoạt động hay mình hoạt động? Cơm, rau không tự hoạt động, mình cũng không hoạt động nếu thiếu nó. Như vậy phải đợi đủ duyên mới có thì các hoạt động đó không thật là mình, vậy mà sao nói tôi làm, tôi đi đứng v.v...? Đối với lý vô ngã, thấy ta thật là cái thấy không đúng sự thật, chẳng qua đủ các duyên hợp lại tạm gọi là ta, đó chỉ là giả danh.

Nhưng đâu có ai chấp nhận ta là giả danh. Thí dụ cô A chỉ là giả danh, nếu có ai nói cô A thế này thế kia, cũng là giả danh thôi, có gì mà giận. Thường chúng ta sống bằng cảm tình tưởng tượng, chứ không bằng trí chân thật nên chấp thân tứ đại là ta. Khi thân này hoại thì sợ mất, hoảng hốt tìm cái khác chụp liền, xấu tốt gì cũng được, nên phải tái sanh. Còn các vị A-la-hán do thấy thân này không thật, khi mất không tìm thân khác, nhập Niết-bàn. Đó là lẽ thật mà kinh Phật thường dạy.

Ở đây ngài Long Thọ chỉ cho chúng ta thấy rõ tác giả, tác nghiệp đều không thật để đừng chấp, chấp càng chặt thì việc tu hành càng khó. Chúng ta hành động thật giống như đứa trẻ trong câu chuyện sau đây: Có một chú bé khi má đi khỏi, thấy hũ kẹo thò tay vào bốc một nắm rồi rút tay ra không được vì miệng hũ nhỏ, nó ngồi khóc. Người anh bảo buông nắm kẹo rồi rút tay ra, nó không chịu cứ ngồi khóc. Thật là khờ dại, vì tiếc kẹo nên không rút tay ra được. Chúng ta nghĩ mình khôn, mình trí thức, không ngờ chúng ta giống như chú bé kia, chấp chặt không chịu buông rồi than khổ, cầu Phật cứu độ. Vì thế Phật tổ dạy đừng chấp thì hết khổ và được giải thoát. Chúng ta vì tham, tham thân, tham ngã và ngã sở nên không chịu bỏ, do đó mà đau khổ. Trong Đệ nhất nghĩa, tức nghĩa chân thật, không có tác nghiệp, không có tác giả.

Lại nữa:

Như phá tác, tác giả,
Thọ, thọ giả cũng vậy.

Và tất cả các pháp,
Cũng nên như thế phá.

Cũng như tác, tác giả; thọ, thọ giả, tưởng, tưởng giả, hành, hành giả v.v... cũng đều như vậy.

Như tác, tác giả không được lìa nhau, vì không lìa nhau nên không quyết định. Vì không quyết định nên không tự tánh. Thọ, thọ giả cũng như thế. Thọ gọi là thân ngũ ấm, thọ giả là người. Như thế lìa người thì không ngũ ấm, lìa ngũ ấm thì không người, chỉ từ các duyên sanh. Như thọ, thọ giả, ngoài ra tất cả pháp cũng nên như thế phá.

Từ tác, tác giả chúng ta thấy tất cả pháp đều như thế, không có thật. Hiểu vậy chúng ta thấy nhờ trí tuệ Bát-nhã chúng ta bớt chấp, bớt chấp là bớt khổ, tu là như thế.

Quyển 3

IX- PHẨM PHÁ BẢN TRỤ

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Có người nói:

Mắt, tai v.v... căn,
Khổ, vui v.v... pháp,
Cái gì có như thế,
Ấy gọi là bản trụ.
Nếu không có bản trụ,
Cái gì có mắt... pháp?
Do vậy nên phải biết,
Trước đã có bản trụ.

Các căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân mạng gọi là mắt, tai v.v... căn; thọ khổ, thọ lạc, thọ bất khổ bất lạc, tưởng, tư, nhớ nghĩ v.v... các tâm, tâm sở pháp gọi là khổ, lạc v.v... pháp. Có Luận sư nói rằng

trước chưa có mắt v.v... các pháp thì nên có bản trụ. Nhân bản trụ ấy các căn mắt v.v... được tăng trưởng. Nếu không có bản trụ thì thân và các căn mắt, tai là nhân đâu sanh mà được tăng trưởng?

Đáp: **Nếu rời mắt... các căn,**
Và khổ, vui... các pháp.
Trước có bản trụ đó,
Do đâu có thể biết?

Nếu lìa các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v..., trước có bản trụ thì do cái gì có thể nói, do cái gì có thể biết? Như pháp bên ngoài bình, y v.v... do các căn mắt v.v... mà được biết, pháp bên trong khổ, vui v.v... do các căn được biết. Như trong kinh nói: Có thể phá hoại là tướng sắc, hay cảm thọ là tướng thọ, hay phân biệt là tướng thức. Ông nói lìa mắt, tai, khổ, vui v.v... trước có bản trụ thì do đâu mà có thể biết, nói là có pháp ấy (bản trụ)?

Hỏi: Có Luận sư nói: Hơi thở ra vào, mắt nhìn nháy, mạng sống, suy nghĩ, khổ vui, ghét thương, hoạt động v.v... là tướng của thần ngã. Nếu không có thần ngã làm sao có các tướng thở ra vào v.v... Thế nên phải biết lìa các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v..., trước có bản trụ.

Đáp: Thần ngã ấy nếu có thì nên ở trong thân như cây xương trong tấm vách, nếu ở ngoài thân như người mặc giáp. Nếu ở trong thân thì thân ắt không thể bị phá hoại vì thần ngã thường ở trong.

Thế nên nói thần ngã ở trong thân chỉ có ngôn thuyết hư dối không thật. Nếu ở ngoài thân thì che thân như áo giáp, thân nên không thể thấy vì thần ngã che kín, cũng nên không thể bị phá hoại, mà nay thật thấy thân hoại. Thế nên phải biết lìa khổ, vui v.v... trước không có pháp khác. Nếu bảo khi chặt tay thần ngã rút vào trong không thể chặt đứt được thì khi chặt đầu cũng nên rút vào trong không nên chết mà thật có chết. Thế nên biết lìa khổ, vui v.v... trước có thần ngã chỉ có ngôn thuyết hư dối không thật. Lại nữa nếu bảo thân lớn thì thần ngã lớn, thân nhỏ thì thần ngã nhỏ như ngọn đèn lớn thì ánh sáng lớn, ngọn đèn nhỏ thì ánh sáng nhỏ, như thế thần ngã tức tùy theo thân không nên thường. Nếu tùy thuộc thân, thân không ắt thần ngã cũng không như ngọn đèn tắt thì ánh sáng cũng mất. Nếu thần ngã vô thường thì cùng mắt, tai, khổ, vui v.v... đồng. Thế nên phải biết lìa mắt, tai v.v... trước không riêng có thần ngã.

Lại nữa, như người bệnh phong điên không được tự do, việc không nên làm mà làm, nếu có thần ngã là chủ các hành động, tại sao nói không được tự do? Nếu bệnh phong điên không làm não hại thần ngã thì nên lìa thần ngã riêng có việc làm. Như thế các thứ tìm kiếm, lìa các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... trước không có bản trụ. Nếu quyết định bảo lìa các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... trước có bản trụ thì không có việc ấy. Vì cớ sao?

Nếu thế thì:

Lìa mắt, tai v.v...,

Mà có bản trụ đó,

Cũng nên lìa bản trụ,

Có mắt, tai v.v...

Nếu bản trụ lìa các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... trước có thì nay các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... cũng nên lìa bản trụ mà có.

Hỏi: Hai việc rời nhau có thể được, nhưng nhất định có bản trụ.

Đáp: **Do pháp biết có người,**

Do người biết có pháp.

Lìa pháp đâu có người?

Lìa người đâu có pháp?

Pháp là mắt, tai, khổ, vui v.v..., người là bản trụ. Ông nói do có pháp nên biết có người, do có người nên biết có pháp. Nay lìa các pháp mắt, tai v.v... làm sao có người? Lìa người làm sao có các pháp mắt, tai v.v...?

Lại nữa:

Tất cả mắt... các căn,

Thật không có bản trụ.

Mắt, tai... tất cả căn,

Tướng khác mà phân biệt.

Nếu các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... thật không có bản trụ, nhân mắt duyên sắc sanh nhãn thức, do nhân duyên hòa hợp biết có các căn mắt, tai v.v..., không phải do bản trụ nên biết. Thế nên trong kệ nói tất cả các căn mắt, tai v.v..., thật không có bản trụ. Các căn mắt, tai v.v... mỗi cái tự hay phân biệt.

Hỏi: **Nếu như mắt... các căn,**
Không có bản trụ đó.
Mắt v.v... mỗi căn,
Làm sao hay biết trần?

Nếu tất cả các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... không có bản trụ thì nay mỗi căn làm sao hay biết được trần? Các căn mắt, tai v.v... không có suy tư, không nên có biết, mà thật biết được trần. Nên biết lìa các căn mắt, tai v.v... lại có thể biết được trần.

Đáp: Nếu vậy là trong mỗi căn, mỗi cái có biết hay là một cái biết chung trong các căn? Cả hai đều có lỗi. Vì cớ sao?

Thấy đó tức là nghe,
Nghe đó tức là thọ.
Như thế tất cả căn,
Ắt nên có bản trụ.

Nếu thấy tức là nghe, thấy nghe tức là thọ, ắt là một thần. Như thế các căn mắt v.v... nên trước có bản trụ. Sắc, thanh, hương v.v... không có

quyết định biết, hoặc có thể do mắt nghe tiếng như người ở sáu hướng tùy ý thấy nghe. Nếu nghe, thấy là một thì nơi căn mắt v.v... tùy ý thấy nghe, nhưng việc ấy không đúng.

Nếu thấy, nghe riêng khác,
Thọ cũng mỗi cái khác.
Khi thấy cũng nên nghe,
Như thế ắt nhiều thần.

Nếu thấy, nghe, thọ mỗi cái khác hoặc khi thấy cũng nên nghe. Vì cớ sao? Vì lìa thấy mà có nghe. Như thế thì trong mũi, lưỡi, thân, thần nên trong một lúc du hành. Nếu vậy người thì có một mà thần thì rất nhiều, do vì tất cả căn đồng thời biết các trần mà thật không phải vậy. Thế nên thấy, nghe, thọ không nên đồng dùng.

Lại nữa:

Mắt tai... tất cả căn,
Khổ vui... tất cả pháp.
Từ tứ đại sanh ra,
Đại kia cũng không thần.

Nếu người nói lìa các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... riêng có bản trụ, việc ấy trước đã phá. Nay nơi bốn đại nhân của mắt, tai v.v..., trong đại ấy cũng không bản trụ.

<u>Hỏi</u>: Nếu các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... không có bản trụ thì có thể được nhưng các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... nên có.

Đáp: **Nếu mắt, tai... các căn,**
Khổ vui tất cả pháp.
Không có bản trụ đó,
Thì mắt... cũng nên không.

Nếu mắt, tai, khổ, vui v.v... các pháp không có bản trụ thì cái gì có mắt, tai v.v... này, do duyên gì mà có? Thế nên mắt v.v... cũng không.

Lại nữa:
Mắt... không có bản trụ,
Nay, sau cũng lại không.
Do vì ba đời không,
Không phân biệt có không.

Suy nghĩ xét tìm bản trụ nơi mắt v.v... trước không, hiện nay và mai sau cũng không. Nếu ba đời không tức là không sanh, là tịch diệt, không nên vấn nạn. Nếu không bản trụ làm sao có mắt, tai v.v...? Hỏi đáp như thế hý luận ắt diệt, vì hý luận diệt nên các pháp ắt không.

Giảng:

Chữ bản trụ, chỗ khác dịch là thọ giả, Ấn Độ chấp là thần ngã, còn chúng ta chấp là linh hồn. Thế nên phẩm này rất quan trọng đối với chúng ta, vì ai cũng nghĩ rằng thân này hoạt động là do có linh hồn làm chủ. Bản là sẵn, trụ là ở, nghĩa là nó có từ trước rồi mới nhập vào thân này làm chủ và chỉ huy. Khi thân này hoại thì nó vào thân khác. Nếu chúng ta không phá

được cái chấp này thì chúng ta bị lỗi chấp thần ngã như Ấn Độ, như vậy thuyết vô ngã bị đổ vỡ. Thế nên ở đây giải thích thật kỹ về bản trụ.

Hỏi: Có người nói:

Mắt, tai v.v... căn,
Khổ, vui v.v... pháp,
Cái gì có như thế,
Ấy gọi là bản trụ.

Các căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân; các pháp thọ khổ, thọ vui, thọ không khổ không vui; vậy cái gì biết ở mắt, tai, mũi, lưỡi, cái gì thọ khổ, thọ vui...? Đó là bản trụ, là linh hồn. Ngoại nhân lập luận rõ ràng như vậy. Cái biết nương nơi mắt thì thấy, tai thì nghe, mũi thì ngửi..., cho đến căn và trần tiếp xúc nhau có cảm thọ khổ, cảm thọ vui..., chủ trong đó là linh hồn, là bản trụ. Thọ chỉ pháp, căn chỉ người. Các căn biết rồi có cảm thọ, cảm thọ là cái biết của các căn, là do có bản trụ ở trong, cũng như người bình dân nói tôi có linh hồn nên tôi mới thấy, mới nghe, biết nếm, ngửi, biết khổ, vui. Như vậy linh hồn là cái nguyên vẹn, làm chủ ở trong.

Nếu không có bản trụ.
Cái gì có mắt... pháp?
Do vậy nên phải biết,
Trước đã có bản trụ.

Nghĩa là trước đã có linh hồn, nếu không thì cái gì thấy ở mắt, cái gì cảm thọ khổ, vui?

Giải thích: *Các căn mắt, tai, mũi, lưỡi, thân mạng gọi là mắt, tai v.v... căn; thọ khổ, thọ lạc, thọ bất khổ bất lạc, tưởng, tư, nhớ nghĩ v.v... các tâm, tâm sở pháp gọi là khổ, lạc v.v... pháp.* Các thọ khổ, lạc do tưởng, tư, ức, niệm, tất cả những loại tâm sở đều thuộc về pháp nên gọi là tâm sở pháp. *Có Luận sư nói rằng trước chưa có mắt v.v... các pháp thì nên có bản trụ. Nhân bản trụ ấy các căn mắt v.v... được tăng trưởng. Nếu không có bản trụ thì thân và các căn mắt, tai là nhân đâu sanh mà được tăng trưởng?* Khi chưa có các cơ quan thì trước đã có linh hồn. Nếu không có linh hồn thì thân, mắt, tai v.v... nhân đâu mà sanh, mà tăng trưởng, mở mang, hiểu biết? Đa số chúng ta đều chấp như vậy.

Đáp: Nếu rời mắt... các căn,
Và khổ, vui... các pháp.
Trước có bản trụ đó,
Do đâu có thể biết?

Nếu rời các căn mắt, tai v.v... và các pháp khổ, vui mà trước có linh hồn thì linh hồn ở đâu? Mắt thấy biết có linh hồn, tai nghe biết có linh hồn, cảm thọ khổ, vui biết có linh hồn, rời những căn và pháp đó thì linh hồn ở đâu? Đó là câu hỏi đầu tiên để cho chúng ta thấy trước có nó thì nó ở đâu. Ngài Thanh Mục giải thích:

Nếu lìa các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v..., trước có bản trụ thì do cái gì có thể nói, do cái gì có thể biết? Như pháp bên ngoài bình, y v.v... do các căn mắt v.v... mà được biết, pháp bên trong khổ, vui v.v...

do các căn được biết. Nếu trước có linh hồn khi rời sáu căn và cảm thọ của các căn thì do cái gì mà nói, cái gì mà biết? Như bình để đó, áo để kia nhờ mắt mà thấy, nếu rời nó ra thì lấy cái gì để biết?

Như trong kinh nói: Có thể phá hoại là tướng sắc, hay cảm thọ là tướng thọ, hay phân biệt là tướng thức. Ông nói lìa mắt, tai, khổ, vui v.v... trước có bản trụ thì do đâu mà có thể biết, nói là có pháp ấy (bản trụ)?

<u>Hỏi</u>: Có Luận sư nói: Hơi thở ra vào, mắt nhìn nháy, mạng sống, suy nghĩ, khổ vui, ghét thương, hoạt động v.v... là tướng của thần ngã. Đây dẫn một Luận sư nói hơi thở ra vào, mắt nhìn nháy, thọ mạng, suy nghĩ, khổ vui, thương ghét v.v... những việc đó dấy lên là tướng của thần ngã. Như vậy nhìn là tướng thần ngã hiện, cảm giác buồn là tướng thần ngã hiện.

Nếu không có thần ngã làm sao có các tướng thở ra vào v.v... Thế nên phải biết lìa các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... trước có bản trụ. Thần ngã hay linh hồn trước có nhưng ẩn ở trong, do căn tiếp xúc với trần mới thấy, nghe, cảm thọ, đó là hiện tướng của thần ngã.

<u>Đáp</u>: Thần ngã ấy nếu có thì nên ở trong thân như cây xương trong tấm vách, nếu ở ngoài thân như người mặc giáp. Nếu ở trong thân thì thân ắt không thể bị phá hoại vì thần ngã thường ở trong. Thần ngã là thường, có sẵn trong thân nên thân không hoại, cũng như cây xương bằng sắt thì vách không ngã được. *Thế nên nói thần ngã ở trong thân chỉ có ngôn thuyết hư dối không thật.*

Nếu ở ngoài thân thì che thân như áo giáp, thân nên không thể thấy vì thần ngã che kín, cũng nên không thể bị phá hoại. Thần ngã là thường, che kín bên ngoài thân vô thường nên thân không bị phá hoại, như vách đất mà ở ngoài xây hai, ba bức tường thì không bị sụp. *Mà nay thật thấy thân hoại. Thế nên phải biết lìa khổ, vui v.v... trước không có pháp khác* (không có thần ngã).

Nếu bảo khi chặt tay thần ngã rút vào trong không thể chặt đứt được thì khi chặt đầu cũng nên rút vào trong không nên chết mà thật có chết. Khi chặt tay, thần ngã rút vô nên người không sao. Nhưng khi chặt đầu, thần ngã rút đi đâu mà người chết? *Thế nên biết lìa khổ, vui v.v... trước có thần ngã chỉ có ngôn thuyết hư dối không thật.*

Lại nữa nếu bảo thân lớn thì thần ngã lớn, thân nhỏ thì thần ngã nhỏ như ngọn đèn lớn thì ánh sáng lớn, ngọn đèn nhỏ thì ánh sáng nhỏ, như thế thần ngã tức tùy theo thân, không nên thường. Tùy thuộc thân thì thân vô thường, thần ngã cũng vô thường. *Nếu tùy thuộc thân, thân không ắt thần ngã cũng không như ngọn đèn tắt thì ánh sáng cũng mất. Nếu thần ngã vô thường thì cùng mắt, tai, khổ, vui v.v... đồng. Thế nên phải biết lìa mắt, tai v.v... trước không riêng có thần ngã.* Đồng thì cái này có cái kia phải có, vậy không được nói rời mắt, tai... thần ngã riêng có trước.

Lại nữa, như người bệnh phong điên không được tự do, việc không nên làm mà làm. Nếu có thần ngã là chủ các hành động, tại sao nói không được tự do?

Người điên thì không tự do, làm những điều sai quấy không nên làm. Nếu thần ngã làm chủ thì lẽ ra bảo làm gì mới làm, tại sao lại làm sai quấy, thần ngã là thường đâu có đổi thay mà điên? *Nếu bệnh phong điên không làm não hại thần ngã thì nên lìa thần ngã riêng có việc làm. Như thế các thứ tìm kiếm, lìa các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... trước không có bản trụ. Nếu quyết định bảo lìa các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... trước có bản trụ thì không có việc ấy. Vì cớ sao? Nếu thế thì:*

Lìa mắt, tai v.v...,
Mà có bản trụ đó,
Cũng nên lìa bản trụ,
Có mắt, tai v.v...

Nếu mắt tai riêng, bản trụ là chủ riêng có trước thì rời mắt tai ra phải có bản trụ và rời bản trụ phải có mắt tai.

Nếu bản trụ lìa các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... trước có thì nay các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... cũng nên lìa bản trụ mà có. Nếu bản trụ có trước, rời sáu căn thì sáu căn cũng có quyền rời bản trụ.

<u>Hỏi</u>: Hai việc rời nhau có thể được, nhưng nhất định có bản trụ. Hai việc lìa nhau có thể được, nhưng quyết định có bản trụ hay thần ngã riêng ở trong.

<u>Đáp</u>: Do pháp biết có người,
Do người biết có pháp.

Lìa pháp đâu có người?

Lìa người đâu có pháp?

Do pháp biết có người, do người biết có pháp. Bây giờ lìa pháp làm sao có người, lìa người làm sao có pháp, như lìa dụng làm sao có tác giả, lìa tác giả làm sao có dụng?

Pháp là mắt, tai, khổ, vui v.v..., người là bản trụ. Ông nói do có pháp nên biết có người, như do thấy, nghe mà biết có thần ngã, *do có người nên biết có pháp. Nay lìa các pháp mắt, tai v.v... làm sao có người? Lìa người làm sao có các pháp mắt, tai v.v...?*

Lại nữa:

Tất cả mắt... các căn,

Thật không có bản trụ.

Mắt, tai... tất cả căn,

Tướng khác mà phân biệt.

Mắt, tai có tướng phân biệt khác nhau, mắt thấy mà không nghe, tai nghe mà không thấy, mỗi căn có tác dụng riêng.

Nếu các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... thật không có bản trụ, nhân mắt duyên sắc sanh nhãn thức, do nhân duyên hòa hợp biết có các căn mắt, tai v.v..., không phải do bản trụ nên biết. Thế nên trong kệ nói tất cả các căn mắt, tai v.v... thật không có bản trụ. Các căn mắt, tai v.v... mỗi cái tự hay phân biệt. Mắt có cái thấy riêng của nó, tai có cái nghe riêng của nó thì bản trụ hay linh hồn ở mắt hay ở tai? Như vậy theo lý

nhân duyên, đủ duyên hợp lại thì phát ra, có công dụng chứ không có linh hồn ngầm ở trong.

Hỏi: Nếu như mắt... các căn,
Không có bản trụ đó.
Mắt v.v... mỗi căn,
Làm sao hay biết trần?

Nếu không có linh hồn thì mắt, tai v.v... làm sao biết được trần khi tiếp xúc? Nhờ có linh hồn ở trong phân biệt nên mới biết được các trần.

Nếu tất cả các căn mắt, tai v.v.., các pháp khổ, vui v.v... không có bản trụ thì nay mỗi căn làm sao hay biết được trần? Các căn mắt, tai v.v... không có suy tư, không nên có biết, mà thật biết được trần. Nên biết lìa các căn mắt, tai v.v... lại có thể biết được trần. Các căn không có suy nghĩ, mắt chỉ thấy, tai chỉ nghe thôi, nhưng biết suy đoán đẹp xấu, hay dở v.v... là bản trụ, là linh hồn.

Đáp: Nếu vậy là trong mỗi căn, mỗi cái có biết hay là một cái biết chung trong các căn? Mỗi căn có cái biết riêng, hay là cả sáu căn có cái biết chung? *Cả hai đều có lỗi. Vì cớ sao?*

Thấy đó tức là nghe,
Nghe đó tức là thọ.
Như thế tất cả căn,
Ắt nên có bản trụ.

Mắt thấy biết màu xanh, màu trắng, có biết là có bản trụ, tức linh hồn. Tai nghe biết tiếng hay,

tiếng dở cũng là có linh hồn. Nếu thấy, nghe có một linh hồn chung thì thấy tức là nghe, nghe tức là thấy, tất cả đều quy về một. Như nhà có sáu cửa, cửa nào cũng chỉ một ông chủ nhìn ra đó thôi. Ông sử dụng cả sáu cửa, dùng cửa này để nhìn cây và cũng cửa này để nghe tiếng, sáu cửa đó đều có công dụng như nhau, nghĩa là nếu một ông chủ thì các căn đều hỗ dụng; còn nếu mỗi cửa có người gác riêng mới có công dụng riêng.

Nếu thấy tức là nghe, thấy nghe tức là thọ, ắt là một thần. Như thế các căn mắt v.v... nên trước có bản trụ. Sắc, thanh, hương v.v... không có quyết định biết, hoặc có thể do mắt nghe tiếng như người ở sáu hướng tùy ý thấy nghe. Như người đứng giữa trời nhìn sáu hướng, tùy ý muốn thấy thì thấy, hoặc muốn nghe thì nghe không có gì trở ngại. *Nếu nghe, thấy là một thì nơi căn mắt v.v... tùy ý thấy nghe, nhưng việc ấy không đúng.* Thấy là thấy, nghe là nghe, chứ không phải thấy, nghe chung được.

Nếu thấy, nghe riêng khác,
Thọ cũng mỗi cái khác.
Khi thấy cũng nên nghe,
Như thế ắt nhiều thần.

Nhiều thần ngã, nhiều linh hồn, một chuyên về thấy, một chuyên về nghe, một chuyên về ngửi v.v...

Nếu thấy, nghe, thọ mỗi cái khác hoặc khi thấy cũng nên nghe. Vì cớ sao? Vì lìa thấy mà có nghe. Như thế thì trong mũi, lưỡi, thân, thần nên trong một lúc du hành.

Nếu vậy người thì có một mà thần thì rất nhiều, do vì tất cả căn đồng thời biết các trần, mà thật không phải vậy. Nếu là một thần ngã, thí dụ có một đám ma, chúng ta thấy người, nghe tiếng trống, tiếng kèn, ngửi mùi nhang, ba bốn việc một lượt, thần ngã làm sao chạy kịp? Nếu chạy lại mắt thì tai vắng thần ngã... Còn nếu nhiều thần ngã thì không được vì một người mà nhiều linh hồn. *Thế nên thấy, nghe, thọ không nên đồng dùng.*

Lại nữa:

Mắt tai... tất cả căn,
Khổ vui... tất cả pháp.
Từ tứ đại sanh ra,
Đại kia cũng không thần.

Các căn là sở tạo của đất, nước, gió, lửa; đất, nước, gió, lửa không có linh hồn thì các căn không có linh hồn.

Nếu người nói lìa các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... riêng có bản trụ, việc ấy trước đã phá. Nay nơi bốn đại nhân của mắt, tai v.v..., nghĩa là nhân làm ra các căn là tứ đại, *trong đại ấy cũng không bản trụ.*

<u>Hỏi</u>: Nếu các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... không có bản trụ thì có thể được nhưng các căn mắt, tai v.v..., các pháp khổ, vui v.v... nên có. Không có linh hồn tôi chấp nhận, nhưng căn, pháp có thật, ông đồng ý không?

<u>Đáp</u>: Nếu mắt, tai... các căn,
Khổ vui tất cả pháp.

Không có bản trụ đó,
Thì mắt... cũng nên không.

Không có linh hồn thì căn, pháp cũng không thật.

Nếu các pháp mắt, tai, khổ, vui v.v... không có bản trụ thì cái gì có mắt, tai v.v... này, do duyên gì mà có? Thế nên mắt v.v... cũng không.

Lại nữa:

Mắt... không có bản trụ,
Nay, sau, cũng lại không.
Do vì ba đời không,
Không phân biệt có không.

Suy nghĩ xét tìm bản trụ nơi mắt v.v... trước không, hiện nay và mai sau cũng không. Nếu ba đời không tức là không sanh, là tịch diệt, không nên vấn nạn. Nếu không bản trụ làm sao có mắt, tai v.v...? Hỏi đáp như thế hý luận ắt diệt, vì hý luận diệt nên các pháp ắt không.

Các căn có vì đó là chỗ phát ra cái thấy, cái biết, như vậy trong thấy, biết đó ngầm có thần ngã hay linh hồn. Thế nên nói có pháp thì biết được người, có người thì biết được pháp. Nhưng nếu thần ngã ở trong thành lập không được thì thấy, biết phát ra ngoài thành lập được không? Cũng không được. Trong không thành thì ngoài cũng không thành, đó là lấy nhân đối đãi để phá sở chấp. Nhãn căn, sắc trần hòa hợp rồi mới có thức phân biệt, thức không tự có mà phải đợi có căn, trần hòa hợp và hư không, nếu chấp thức đó là thần ngã là sai.

Tóm lại tất cả hiểu biết và cảm thọ của sáu căn là duyên hòa hợp chứ không phải do thần ngã mà biết.

Ở đây ngài Long Thọ phá chấp ngã trên ngũ uẩn, cho sự suy nghĩ, thức phân biệt là thần ngã. Suy nghĩ, phân biệt là niệm sanh diệt, không phải là cái chân thật. Chấp niệm sanh diệt làm tâm mình, làm chủ là sai lầm. Thiền tông nói ông chủ, nhưng ông chủ đó không có suy nghĩ phân biệt, bàng bạc khắp nơi, không phải một, cũng không phải nhiều. Nếu có suy nghĩ phân biệt thì thuộc về có hình tướng, có hình tướng nên nói ở trong, ở ngoài. Vượt khỏi suy nghĩ mới đến cái chân thật trùm khắp, không hình không tướng, sẵn như vậy, mắt thấy thì thấy, vừa suy nghĩ là mất. Còn nhờ suy nghĩ, phân biệt mới biết trần thì đó là sai với thiền. Hiểu như vậy chúng ta mới không lúng túng.

X- PHẨM PHÁ ĐỐT VÀ BỊ ĐỐT

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Nên có thọ, thọ giả như hay đốt và bị đốt. Hay đốt là thọ giả, bị đốt là thọ tức là năm ấm.

<u>Đáp</u>: Việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì hay đốt, bị đốt đều không thành. Hay đốt, bị đốt hoặc do một pháp thành, hoặc do hai pháp thành? Cả hai đều không thành.

<u>Hỏi</u>: Gác lại pháp một, khác, nếu nói không có hay đốt, bị đốt nay tại sao lấy tướng một, khác phá, như sừng thỏ, lông rùa vì không, nên không thể phá. Thế gian mắt thấy việc có thật rồi sau mới có thể suy nghĩ. Như có vàng rồi sau mới có thể đốt, có thể rèn luyện. Nếu không có hay đốt, bị đốt không nên dùng pháp một, khác mà suy nghĩ. Nếu ông nhận có pháp một, khác thì nên biết có hay đốt và bị đốt. Nếu nhận là có ắt là đã có.

***Đáp**: Tùy pháp thế tục mà nói, không nên có lỗi. Hay đốt và bị đốt hoặc nói một hoặc nói khác không gọi là thọ. Nếu lìa ngôn thuyết thế tục thì không có chỗ luận bàn. Nếu không nói hay đốt, bị đốt thì làm sao có thể phá được? Nếu không nói ra thì nghĩa không sáng tỏ. Như có Luận giả muốn phá thuyết hữu vô tất phải nói đến hữu vô, không phải vì nói hữu vô mà nhận có hữu vô. Ấy là tùy theo ngôn thuyết thế gian nên không có lỗi. Nếu miệng có nói liền là nhận thì ông nói phá tức là tự phá. Hay đốt, bị đốt cũng như thế, tuy có ngôn thuyết cũng lại không nhận. Thế nên dùng pháp một, khác suy xét hay đốt, bị đốt, cả hai đều không thành. Vì cớ sao?*

Hay đốt là bị đốt,
Tác, tác giả ắt một.
Hay đốt khác bị đốt,
Lìa bị đốt có đốt.

Hay đốt là lửa, bị đốt là củi. Tác giả là người, tác là nghiệp. Nếu hay đốt, bị đốt là một thì tác, tác giả cũng nên là một. Nếu tác, tác giả là một thì thợ gốm và bình là một. Tác giả là thợ gốm, tác là bình. Thợ gốm không phải bình, bình chẳng phải thợ gốm, làm sao là một? Ấy là vì tác, tác giả chẳng phải một thì hay đốt, bị đốt cũng chẳng phải một. Nếu bảo một không thể được thì nên khác, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Nếu hay đốt cùng bị đốt khác thì nên lìa bị đốt riêng có hay đốt.

Phân biệt đây là bị đốt, đây là hay đốt thì mỗi nơi lìa bị đốt nên có hay đốt mà thật không phải vậy, thế nên khác không thể được.

Lại nữa:

Như thế thường hay đốt,
Không nhân bị đốt sanh.
Ắt không dùng công đốt,
Cũng gọi không tạo lửa.

Nếu hay đốt, bị đốt khác thì hay đốt không đợi bị đốt mà thường đốt. Nếu thường đốt ắt tự ở nơi thể của nó, không đợi nhân duyên, nhân công ắt không. Nhân công là người giúp cho lửa cháy, công ấy hiện có. Thế nên biết lửa không khác với bị đốt. Lại nữa nếu hay đốt khác bị đốt thì hay đốt tức không tạo tác. Lìa bị đốt, lửa đốt cái gì? Nếu vậy lửa ắt không tạo tác. Không tạo tác lửa thì không có việc ấy.

Hỏi: Tại sao lửa không từ nhân duyên sanh, nhân công cũng không?

Đáp: **Đốt không đợi bị đốt,**
Ắt không từ duyên sanh.
Lửa nếu thường hay cháy,
Nhân công ắt là không.

Hay đốt, bị đốt nếu khác thì không đợi bị đốt mới có hay đốt. Nếu chẳng đợi bị đốt thì không có pháp làm nhân cho nhau, thế nên không từ nhân duyên sanh. Lại nữa nếu hay đốt khác bị đốt thì nên

thường đốt. Nếu thường đốt thì nên lìa bị đốt riêng thấy có hay đốt, lại không cần nhân công. Vì cớ sao?

Nếu ông bảo đang đốt,
Gọi là bị đốt đó.
Khi ấy chỉ có củi,
Vật gì đốt bị đốt?

Nếu bảo trước có củi, khi đốt gọi là bị đốt, việc ấy không đúng. Nếu lìa hay đốt riêng có bị đốt thì làm sao bảo đang đốt gọi là bị đốt?

Lại nữa:

Nếu khác thì không đến,
Không đến ắt chẳng đốt.
Chẳng đốt ắt chẳng tắt,
Chẳng tắt thì thường cháy.

Nếu hay đốt khác bị đốt thì hay đốt không nên đến với bị đốt. Vì cớ sao? Vì không đối đãi nhau để thành. Nếu hay đốt không do đối đãi nhau thành thì tự trụ nơi thể của nó, đâu cần bị đốt, thế nên không đến. Nếu không đến thì không có hay đốt, bị đốt. Vì cớ sao? Vì không có chẳng đến mà hay đốt cháy. Nếu không có đốt thì không tắt, nên thường trụ ở tướng của nó. Điều ấy không đúng.

Hỏi: **Hay đốt, bị đốt khác,**
Mà hay đến bị đốt.
(Như) người này đến người kia,
Người kia đến người này.

Hay đốt với bị đốt khác mà hay đến bị đốt như người nam đến với người nữ, như người nữ đến với người nam.

Đáp: **Nếu hay đốt, bị đốt,**
Cả hai đều rời nhau.
Như thế đốt ắt hay
Đến với bị đốt kia.

Nếu lìa hay đốt có bị đốt, nếu lìa bị đốt có hay đốt, mỗi pháp tự thành, như thế thì nên hay đốt đến với bị đốt, mà thật không phải vậy. Vì cớ sao? Vì lìa hay đốt không có bị đốt, lìa bị đốt không có hay đốt. Nay lìa người nam có người nữ, lìa người nữ có người nam. Thế nên thí dụ của ông không đúng. Vì thí dụ không thành nên hay đốt không đến bị đốt.

Hỏi: Hay đốt, bị đốt đối đãi nhau mà có, nhân bị đốt có hay đốt, nhân hay đốt có bị đốt, hai pháp đối đãi nhau mà thành.

Đáp: **Nhân bị đốt có đốt,**
Nhân đốt có bị đốt.
Trước định có pháp nào,
Mà có đốt, bị đốt?

Nếu nhân bị đốt mà thành hay đốt, cũng nên nhân hay đốt mà thành bị đốt. Trong ấy nếu trước quyết định có bị đốt thì nhân bị đốt mà thành hay đốt. Nếu trước quyết định có hay đốt thì nhân hay đốt mà thành bị đốt. Nay nếu nhân bị đốt mà thành

hay đốt thì trước có bị đốt rồi sau có hay đốt, không nên đợi hay đốt mà có bị đốt. Vì cớ sao? Vì bị đốt có trước, hay đốt có sau. Nếu hay đốt chẳng đốt bị đốt thì ắt bị đốt không thành. Lại bị đốt không ở chỗ khác vì lìa hay đốt. Nếu bị đốt chẳng thành thì hay đốt cũng chẳng thành. Nếu trước có hay đốt rồi sau có bị đốt mới đốt, cũng có lỗi như thế. Thế nên hay đốt, bị đốt, cả hai đều chẳng thành.

Lại nữa:

Nhân bị đốt có đốt,
Hay đốt thành lại thành.
Ấy là trong bị đốt,
Ắt không có hay đốt.

Nếu muốn nhân bị đốt mà thành hay đốt thì hay đốt thành rồi lại thành. Vì cớ sao? Vì hay đốt tự trụ trong hay đốt. Nếu hay đốt không tự trụ trong thể của nó, từ bị đốt thành thì không có việc ấy. Thế nên có hay đốt ấy từ bị đốt thành, nay ắt hay đốt thành lại thành, có lỗi như thế. Lại có lỗi bị đốt không có hay đốt. Vì cớ sao? Vì bị đốt lìa hay đốt tự trụ trong thể của nó. Thế nên hay đốt, bị đốt làm nhân đối đãi nhau thì không có việc ấy.

Lại nữa:

Pháp nhân đối đãi thành,
Pháp ấy thành đối đãi.
Nay không nhân đối đãi,
Cũng không pháp được thành.

Nếu pháp nhân đối đãi mà thành thì pháp ấy trở thành bản nhân đối đãi. Như thế quyết định thì không có bản nhân cho hai việc. Như nhân bị đốt mà thành hay đốt, lại nhân hay đốt mà thành bị đốt, thế thì cả hai đều không quyết định, không quyết định nên không thể được. Vì cớ sao?

Nếu pháp đối đãi thành,
Chưa thành sao đối đãi?
Nếu thành rồi đối đãi,
Thành đâu cần đối đãi?

Nếu pháp nhân đối đãi mà thành, pháp ấy trước chưa thành, chưa thành thì không. Không thì làm sao có nhân đối đãi. Nếu pháp ấy trước đã thành, trước thành thì đâu cần nhân đối đãi? Cả hai đều không phải là nhân đối đãi nhau. Thế nên trước ông nói nhân hay đốt, bị đốt đối đãi nhau thành, không có việc ấy. Thế nên:

Nhân bị đốt không đốt,
Chẳng nhân cũng không đốt.
Nhân đốt không bị đốt,
Chẳng nhân không bị đốt.

Nay nhân đối đãi bị đốt, hay đốt chẳng thành, không nhân đối đãi bị đốt, hay đốt cũng chẳng thành. Bị đốt cũng như thế, nhân hay đốt, chẳng nhân hay đốt, cả hai đều chẳng thành. Lỗi ấy trước đã nói.

Lại nữa:

Đốt không chỗ khác đến,
Chỗ đốt cũng không đốt.
Bị đốt cũng như thế,
Như phẩm Khứ lai nói.

Hay đốt không ở phương khác lại vào trong bị đốt. Trong bị đốt cũng không có hay đốt vì chẻ củi tìm lửa không thể được. Bị đốt cũng như thế, không từ chỗ khác đến trong hay đốt, trong hay đốt cũng không có bị đốt. Như đốt rồi không đốt, chưa đốt không đốt, đang đốt không đốt, nghĩa ấy như trong phẩm Khứ Lai đã nói. Thế nên:

Nếu bị đốt không đốt,
Lìa bị đốt không đốt.
Đốt cũng không bị đốt,
Trong đốt không bị đốt.

Trong bị đốt không có hay đốt, bị đốt không đốt. Vì cớ sao? Vì trước đã nói lỗi tác, tác giả là một. Lìa bị đốt không có hay đốt vì có lỗi thường đốt v.v... Hay đốt không có bị đốt. Trong hay đốt không bị đốt, trong bị đốt không hay đốt vì có lỗi khác nhau. Cả ba đều chẳng thành.

Hỏi: Cớ sao nói hay đốt, bị đốt?

Đáp: Như nhân bị đốt có hay đốt, như thế nhân thọ có thọ giả. Thọ gọi là năm ấm, thọ giả gọi là người. Vì hay đốt, bị đốt không thành nên thọ, thọ giả cũng chẳng thành. Vì cớ sao?

Do pháp đốt, bị đốt,
Nói pháp thọ, thọ giả.
Và dùng nói bình, y...,
Tất cả các pháp khác.

Như bị đốt không phải hay đốt, như thế thọ không phải thọ giả, vì lỗi tác, tác giả là một. Lại lìa thọ không thọ giả, vì khác không thể được, vì do lỗi khác nên cả ba đều chẳng thành. Như thọ, thọ giả, tất cả pháp bên ngoài như bình, y v.v... đều đồng thuyết trên, không sanh, cứu cánh không. Thế nên:

Nếu người nói có ngã,
Các pháp, tướng khác nhau.
Nên biết người như thế,
Không được vị Phật pháp.

Các pháp từ xưa đến nay không sanh, cứu cánh tướng tịch diệt, thế nên cuối phẩm nói bài kệ này. Nếu người nói tướng ngã như những người trong Độc Tử Bộ nói: Không được nói sắc tức là ngã, không được nói lìa sắc là ngã, trong tạng thứ năm bất khả thuyết. Như những người phái Tát-bà-đa Bộ nói: Các pháp mỗi cái có tướng riêng, đây là thiện, đây là bất thiện, đây là vô ký, đây là hữu lậu, vô lậu, hữu vi, vô vi v.v... khác biệt. Những người như thế không được tướng tịch diệt của các pháp, lại dùng lời Phật nói tạo ra các thứ hý luận.

Giảng:

Trước đã nói tác và tác giả, kế là bản trụ tức thọ và thọ giả, hai pháp đó không tách rời nhau, hoặc tách rời nhau

tùy theo chấp của mỗi người. Mình cuốc đất thì tác giả là người cuốc, tác là hành động, người và hành động thuộc về thân, là hình tướng dễ thấy; còn cảm thọ khổ, vui, không khổ không vui tế nhị hơn thuộc về tâm, nhận biết và giản trạch được những cảm thọ đó là thọ giả. Cả hai liên hệ nhau, dù phẩm trước phá nhưng người ta vẫn còn chấp nên ngoại nhân dùng thí dụ lửa và củi để chứng minh tác giả và tác pháp, thọ giả và thọ pháp là có. Lửa là hay đốt, củi là bị đốt, thế gian luôn thấy thật có hay đốt và bị đốt liên hệ nhau, không tách rời nhau. Phá được hay đốt, bị đốt thì cái chấp thọ, thọ giả, tác, tác giả không còn.

Hỏi: Nên có thọ, thọ giả như hay đốt và bị đốt. Hay đốt là thọ giả, bị đốt là thọ tức là năm ấm. Thân năm ấm cảm thọ nên dùng bị đốt làm thí dụ, còn thọ giả là linh hồn.

Đáp: Việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì hay đốt, bị đốt đều không thành. Hay đốt, bị đốt hoặc do một pháp thành, hoặc do hai pháp thành? Cả hai đều không thành. Lý luận rất rõ ràng. Ông nói hay đốt và bị đốt thí dụ như thọ giả và thọ, nếu hay đốt và bị đốt thành thì thọ giả và thọ cũng thành. Nhưng tôi nói cả hai đều không thành, dù hay đốt và bị đốt là một hoặc là hai cũng không thành.

Hỏi: Gác lại pháp một, khác, nếu nói không có hay đốt, bị đốt nay tại sao lấy tướng một, khác phá, như sừng thỏ, lông rùa vì không, nên không thể phá. Thế gian mắt thấy việc có thật rồi sau mới có thể suy nghĩ. Như có vàng rồi sau mới có thể đốt, có thể rèn luyện.

Nếu không có hay đốt, bị đốt không nên dùng pháp một, khác mà suy nghĩ. Nếu ông nhận có pháp một, khác thì nên biết có hay đốt và bị đốt. Nếu nhận là có ắt là đã có.

Ngoại nhân nói: Gác lại việc ông nói một, khác, nay tôi xin hỏi ông hay đốt và bị đốt có hay không? Nếu không có, như lông rùa, sừng thỏ, tại sao ông lại phá? Nếu phá tức nhiên phải có thật. Như người thế gian thấy việc có thật mới suy nghĩ tìm cách thực hiện. Thí dụ người ta biết vàng là thật mới tìm cách luyện lọc v.v... Nếu không có hay đốt, bị đốt thì ông không nên dùng pháp một, khác để phá, mà nếu dùng là ông chấp nhận có hay đốt, bị đốt, vậy không thể nói không được!

Đáp: Tùy pháp thế tục mà nói, không nên có lỗi. Hay đốt và bị đốt hoặc nói một hoặc nói khác không gọi là thọ. Thọ là nhận, tôi nói một, khác không phải tôi nhận là có thật. Tại sao?

Nếu lìa ngôn thuyết thế tục thì không có chỗ luận bàn. Nếu không nói hay đốt, bị đốt thì làm sao có thể phá được? Nếu không nói ra thì nghĩa không sáng tỏ. Như có Luận giả muốn phá thuyết hữu vô tất phải nói đến hữu vô, không phải vì nói hữu vô mà nhận có hữu vô. Ấy là tùy theo ngôn thuyết thế gian nên không có lỗi. Nếu miệng có nói liền là nhận thì ông nói phá tức là tự phá. Ông nói tôi nói việc đó là tôi nhận việc đó, bây giờ ông nói tôi phá thuyết của ông, vậy ông nhận có phá tức là ông tự phá rồi. Lối lý luận này thật tế nhị.

Hay đốt, bị đốt cũng như thế, tuy có ngôn thuyết cũng lại không nhận. Thế nên dùng pháp một, khác suy xét hay đốt, bị đốt, cả hai đều không thành. Vì cớ sao?

Hay đốt là bị đốt,
Tác, tác giả ắt một.
Hay đốt khác bị đốt,
Lìa bị đốt có đốt.

Hai câu đầu nói hay đốt và bị đốt là một thì tác và tác giả là một. Hai câu sau nói hay đốt và bị đốt là khác tức lìa cái này có cái kia. Hai trường hợp đó đều không được.

Hay đốt là lửa, bị đốt là củi. Tác giả là người, tác là nghiệp. Nếu hay đốt, bị đốt là một thì tác, tác giả cũng nên là một. Nếu tác, tác giả là một thì thợ gốm và bình là một. Tác giả là thợ gốm, tác là bình. Thợ gốm không phải bình, bình chẳng phải thợ gốm, làm sao là một? Ấy là vì tác, tác giả chẳng phải một thì hay đốt, bị đốt cũng chẳng phải một. Như vậy là phá một.

Nếu bảo một không thể được thì nên khác, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Nếu hay đốt cùng bị đốt khác thì nên lìa bị đốt riêng có hay đốt. Phân biệt đây là bị đốt, đây là hay đốt thì mỗi nơi lìa bị đốt nên có hay đốt mà thật không phải vậy, thế nên khác không thể được. Nếu nói khác thì hai pháp phải rời nhau, rời pháp này có pháp kia mà thật không được.

Lại nữa:

Như thế thường hay đốt,
Không nhân bị đốt sanh.
Ắt không dùng công đốt,
Cũng gọi không tạo lửa.

Nếu hay đốt và bị đốt riêng khác thì mỗi pháp là thường, bị đốt tự cháy và hay đốt cháy hoài, không nhân bị đốt, cũng không do nhân công mà sanh lửa, lửa đó tự có. Diêm quẹt cháy lên, nếu không có đèn hay bổi để mồi thì nó sẽ tắt. Như vậy hay đốt, bị đốt phải liên hệ nhau.

Nếu hay đốt, bị đốt khác thì hay đốt không đợi bị đốt mà thường đốt. Nếu thường đốt ắt tự ở nơi thể của nó, không đợi nhân duyên, nhân công ắt không. Nếu thường đốt thì ngay thể nó cháy hoài, không đợi nhân duyên và không cần nhóm lửa. *Nhân công là người giúp cho lửa cháy, công ấy hiện có. Thế nên biết lửa không khác với bị đốt,* nghĩa là hay đốt không khác với bị đốt.

Lại nữa nếu hay đốt khác bị đốt thì hay đốt tức không tạo tác. Không đốt cái bị đốt thì không có tạo tác. *Lìa bị đốt, lửa đốt cái gì?* Lìa bị đốt là lìa củi, lìa bổi thì hay đốt đốt cái gì?

Nếu vậy lửa ắt không tạo tác. Không tạo tác lửa thì không có việc ấy. Tức là lửa tự có, không do người tạo ra thì không đúng. Chúng ta thấy lửa nấu cơm là do lửa từ diêm quẹt mồi vào bổi, vậy nói không có tạo tác

ra lửa thì không có việc đó, tức là thế gian này phải do nhóm lửa mới có lửa.

Hỏi: Tại sao lửa không từ nhân duyên sanh, nhân công cũng không? Vì theo ngài Luận chủ, hay đốt không thật, bị đốt cũng không thật thì làm sao từ nhân duyên sanh? Mà người cũng không thật tức là tác giả cũng không thật.

Đáp: Đốt không đợi bị đốt,
Ắt không từ duyên sanh.
Lửa nếu thường hay cháy,
Nhân công ắt là không.

Nếu hay đốt và bị đốt rời nhau tức không từ duyên sanh thì không hợp lý. Nếu lửa cháy mãi ắt không nhân công.

Hay đốt, bị đốt nếu khác thì không đợi bị đốt mới có hay đốt. Nếu chẳng đợi bị đốt thì không có pháp làm nhân cho nhau, thế nên không từ nhân duyên sanh. Lại nữa nếu hay đốt khác bị đốt thì nên thường đốt. Nếu thường đốt thì nên lìa bị đốt riêng thấy có hay đốt, lại không cần nhân công. Nếu thường thì không cần nhân công mới cháy.

Vì cớ sao?
Nếu ông bảo đang đốt,
Gọi là bị đốt đó.
Khi ấy chỉ có củi,
Vật gì đốt bị đốt?

Đây là đứng về mặt thời gian. Đang đốt là đem lửa châm vào củi mà củi chưa cháy. Chưa cháy sao gọi là bị cháy? Củi còn nguyên thì vật gì là hay đốt, bị đốt?

Nếu bảo trước có củi, khi đốt gọi là bị đốt, việc ấy không đúng. Nếu lìa hay đốt riêng có bị đốt thì làm sao bảo đang đốt gọi là bị đốt?

Lại nữa:

Nếu khác thì không đến,
Không đến ắt chẳng đốt.
Chẳng đốt ắt chẳng tắt,
Chẳng tắt thì thường cháy.

Nếu hay đốt khác bị đốt thì hay đốt không nên đến với bị đốt. Vì cớ sao? Vì không đối đãi nhau để thành. Nếu hay đốt không do đối đãi nhau thành thì tự trụ nơi thể của nó, đâu cần bị đốt, thế nên không đến. Nếu không đến thì không có hay đốt, bị đốt. Vì cớ sao? Vì không có chẳng đến mà hay đốt cháy. Nếu không có đốt thì không tắt, nên thường trụ ở tướng của nó. Điều ấy không đúng. Đây là đứng về mặt hay đốt, bị đốt khác mà phá. Nếu khác thì hay đốt và bị đốt khác nhau, củi là củi, lửa là lửa, rời nhau, không họp thì không cháy. Vậy làm sao có hay đốt và bị đốt?

<u>Hỏi</u>: Hay đốt, bị đốt khác,
Mà hay đến bị đốt.
(Như) người này đến người kia,
Người kia đến người này.

Ông nói hai pháp khác nên không đến, nhưng tôi nói hai pháp khác vẫn đến với nhau được.

Hay đốt với bị đốt khác mà hay đến bị đốt như người nam đến với người nữ, như người nữ đến với người nam, thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu hay đốt, bị đốt,
Cả hai đều rời nhau.
Như thế đốt ắt hay
Đến với bị đốt kia.

Nếu lìa hay đốt có bị đốt, nếu lìa bị đốt có hay đốt, mỗi pháp tự thành, như thế thì nên hay đốt đến với bị đốt, mà thật không phải vậy. Vì cớ sao? Vì lìa hay đốt không có bị đốt, lìa bị đốt không có hay đốt. Nay lìa người nam có người nữ, lìa người nữ có người nam. Thế nên thí dụ của ông không đúng. Hai pháp lìa nhau hẳn mới đến với nhau. Nay lìa hay đốt không có bị đốt, lìa bị đốt không có hay đốt nghĩa là không lìa nhau, mà ông lại nói hai pháp này đến với nhau, vậy là không được, thí dụ đó không hợp lý. *Vì thí dụ không thành nên hay đốt không đến bị đốt.* Kết luận là hay đốt không đến với bị đốt.

Hỏi: Hay đốt, bị đốt đối đãi nhau mà có, nhân bị đốt có hay đốt, nhân hay đốt có bị đốt, hai pháp đối đãi nhau mà thành. Đây là ngoại nhân lấy lý luận của Luận chủ để lập lý luận của mình. Tôi chấp nhận nhân hay đốt có bị đốt, nhân bị đốt có hay đốt, hai pháp đối đãi nhau mà thành; thành tức là thật có hay đốt, bị đốt.

Vì vậy ngài Luận chủ lập đối đãi mà bây giờ phải phá đối đãi.

Đáp: Nhân bị đốt có đốt,
Nhân đốt có bị đốt.
Trước định có pháp nào,
Mà có đốt, bị đốt?

Nhân hay đốt có bị đốt cũng như nhân bị đốt có hay đốt, vậy trước quyết định có pháp nào, hay đốt hay bị đốt? Đó là phá hai pháp đối đãi.

Nếu nhân bị đốt mà thành hay đốt, cũng nên nhân hay đốt mà thành bị đốt. Trong ấy nếu trước quyết định có bị đốt thì nhân bị đốt mà thành hay đốt. Nếu trước quyết định có hay đốt thì nhân hay đốt mà thành bị đốt. Nay nếu nhân bị đốt mà thành hay đốt thì trước có bị đốt rồi sau có hay đốt, không nên đợi hay đốt mà có bị đốt. Hay đốt, bị đốt nhân đối đãi nhau mà thành. Vậy trước có pháp nào? Giả sử trước có bị đốt rồi thành hay đốt, vậy khi chưa có hay đốt thì cái gì đốt bị đốt mà nói nó là bị đốt? Còn nếu trước có hay đốt, nó chưa đốt làm sao nói nó là hay đốt mà gọi là đối đãi thành? Lý luận thật hay, chính ngài lập ra đối đãi rồi phá đối đãi để thấy đối đãi là huyễn hóa không thật, không nên chấp.

Vì cớ sao? Vì bị đốt có trước, hay đốt có sau. Nếu hay đốt chẳng đốt bị đốt thì ắt bị đốt không thành. Hay đốt chưa đốt thì bị đốt làm sao thành? *Lại bị đốt không ở chỗ khác vì lìa hay đốt.* Bị đốt không phải ở đâu mà có,

chính do hay đốt đốt nó, nên mới gọi là bị đốt. *Nếu bị đốt chẳng thành thì hay đốt cũng chẳng thành. Nếu trước có hay đốt rồi sau có bị đốt mới đốt, cũng có lỗi như thế.* Trước có hay đốt thì không đợi có bị đốt mới thành hay đốt, nên cũng có lỗi như vậy. *Thế nên hay đốt, bị đốt, cả hai đều chẳng thành.*

Lại nữa:

Nhân bị đốt có đốt,
Hay đốt thành lại thành.
Ấy là trong bị đốt,
Ắt không có hay đốt.

Hay đốt có trước rồi mới đốt bị đốt, nay bị đốt sanh ra hay đốt thì thành hai ba lớp. Thế nên trong bị đốt không có hay đốt.

Nếu muốn nhân bị đốt mà thành hay đốt thì hay đốt thành rồi lại thành. Vì cớ sao? Vì hay đốt tự trụ trong hay đốt. Nếu hay đốt không tự trụ trong thể của nó, từ bị đốt thành thì không có việc ấy. Thế nên có hay đốt ấy từ bị đốt thành, nay ắt hay đốt thành lại thành, có lỗi như thế. Hay đốt đốt bị đốt, lại nhân bị đốt thành hay đốt, rồi hay đốt này lại đốt bị đốt nữa nên liên miên, đi đến chỗ vô cùng. Như vậy hay đốt thành lại thành.

Lại có lỗi bị đốt không có hay đốt. Nhân bị đốt mà thành hay đốt thì bị đốt tự nó cháy, đâu thành nghĩa bị đốt, như vậy thì có lỗi. *Vì cớ sao? Vì bị đốt lìa hay đốt tự trụ trong thể của nó. Thế nên hay đốt, bị đốt*

làm nhân đối đãi nhau thì không có việc ấy. Hay đốt, bị đốt làm nhân đối đãi mà thành thì không có việc ấy.

Lại nữa:

Pháp nhân đối đãi thành,
Pháp ấy thành đối đãi.
Nay không nhân đối đãi,
Cũng không pháp được thành.

Nếu pháp nhân đối đãi mà thành thì pháp ấy trở thành bản nhân đối đãi. Bản nhân tức là cái nhân đầu, nghĩa là pháp nhân đối đãi thành, rồi nó thành lại nhân đối đãi trước. *Như thế quyết định thì không có bản nhân cho hai việc.* Nhân hay đốt có bị đốt, rồi nhân bị đốt có hay đốt, vậy cái nào là nhân đầu? Nếu đối đãi nhau thì không có nhân gốc. *Như nhân bị đốt mà thành hay đốt, lại nhân hay đốt mà thành bị đốt, thế thì cả hai đều không quyết định, không quyết định nên không thể được.* Ông cho nhân đối đãi mà thành hai pháp thật, tôi nói cũng nhân đối đãi nên không có pháp nào là gốc, chỉ giả lập, không thật.

Vì cớ sao?

Nếu pháp đối đãi thành,
Chưa thành sao đối đãi?
Nếu thành rồi đối đãi,
Thành đâu cần đối đãi?

Nếu pháp do đối đãi thành thì khi chưa thành lấy gì làm đối đãi? Mà thành rồi thì đối đãi chi nữa?

Nếu pháp nhân đối đãi mà thành, pháp ấy trước chưa thành, chưa thành thì không. Không thì làm sao có nhân đối đãi. Nếu pháp ấy trước đã thành, trước thành thì đâu cần nhân đối đãi? Cả hai đều không phải là nhân đối đãi nhau. Thế nên trước ông nói nhân hay đốt, bị đốt đối đãi nhau thành, không có việc ấy. Thế nên:

Nhân bị đốt không đốt,
Chẳng nhân cũng không đốt.
Nhân đốt không bị đốt,
Chẳng nhân không bị đốt.

Nhân, chẳng nhân cũng đều không có.

Nay nhân đối đãi bị đốt, hay đốt chẳng thành, không nhân đối đãi bị đốt, hay đốt cũng chẳng thành. Nhân đối đãi với bị đốt thì hay đốt không thành, đó là trường hợp thứ nhất; chẳng nhân đối đãi với bị đốt, hay đốt cũng chẳng thành, đó là trường hợp thứ hai. *Bị đốt cũng như thế, nhân hay đốt, chẳng nhân hay đốt, cả hai đều chẳng thành. Lỗi ấy trước đã nói.*

Lại nữa:

Đốt không chỗ khác đến,
Chỗ đốt cũng không đốt.
Bị đốt cũng như thế,
Như phẩm Khứ lai nói.

Hay đốt không ở phương khác lại vào trong bị đốt. Trong bị đốt cũng không có hay đốt vì chẻ củi tìm lửa

không thể được. Bị đốt cũng như thế, không từ chỗ khác đến trong hay đốt, trong hay đốt cũng không có bị đốt. Như đốt rồi không đốt, chưa đốt không đốt, đang đốt không đốt, nghĩa ấy như trong phẩm Khứ Lai đã nói. Đây giải thích thêm hay đốt, bị đốt không phải ở chỗ khác đến. Thí dụ chúng ta quẹt diêm quẹt để đốt đèn. Diêm quẹt cháy là hay đốt, đem lại châm vào đèn, đèn là bị đốt, như vậy hay đốt ở chỗ khác đem lại đốt bị đốt, tại sao nói không phải ở chỗ khác đến? Khi nói hay đốt và bị đốt thì phải chạm nhau mới gọi là hay đốt, bị đốt; còn chưa chạm nhau thì chưa gọi là hay đốt, bị đốt. Có lửa cháy rồi tim cháy thì tim là bị đốt, lửa cháy là hay đốt. Như vậy hay đốt, bị đốt nằm ngay bản vị chứ không đi đến nhau. Bị đốt cũng không từ đâu đến; củi cháy, lửa từ đâu đến? Ngay trong củi cháy ra, chứ không phải từ đâu lại, vậy là cũng ngay tự thể của nó.

Thế nên:

Nếu bị đốt không đốt,
Lìa bị đốt không đốt.
Đốt cũng không bị đốt,
Trong đốt không bị đốt.

Trong bị đốt không có hay đốt, bị đốt không đốt. Vì cớ sao? Vì trước đã nói lỗi tác, tác giả là một. Nếu nói trong bị đốt có hay đốt, trong hay đốt có bị đốt thì tác, tác giả là một.

Lìa bị đốt không có hay đốt vì có lỗi thường đốt v.v... Hay đốt không có bị đốt. Trong hay đốt không bị đốt,

trong bị đốt không hay đốt vì có lỗi khác nhau. Cả ba đều chẳng thành. Ba trường hợp đều không thành: hay đốt, bị đốt là một không thành, khác không thành, chung cũng không thành.

Hỏi: Có sao nói hay đốt, bị đốt?

Đáp: Như nhân bị đốt có hay đốt, như thế nhân thọ có thọ giả. Thọ gọi là năm ấm, thọ giả gọi là người. Vì hay đốt, bị đốt không thành nên thọ, thọ giả cũng chẳng thành. Vì có sao?

Do pháp đốt, bị đốt,
Nói pháp thọ, thọ giả.
Và dùng nói bình, y...,
Tất cả các pháp khác.

Như bị đốt không phải hay đốt, như thế thọ không phải thọ giả, vì lỗi tác, tác giả là một. Lại lìa thọ không thọ giả, vì khác không thể được, vì do lỗi khác nên cả ba đều chẳng thành. Như thọ, thọ giả, tất cả pháp bên ngoài như bình, y v.v... đều đồng thuyết trên, không sanh, cứu cánh không. Thế nên:

Nếu người nói có ngã,
Các pháp, tướng khác nhau.
Nên biết người như thế,
Không được vị Phật pháp.

Người nào thấy có ngã và các pháp có tướng khác nhau thì không nếm được mùi vị Phật pháp. Lý luận thật hay, nhưng khó thực hành phải không?

Các pháp từ xưa đến nay không sanh, cứu cánh tướng tịch diệt, thế nên cuối phẩm nói bài kệ này. Nếu người nói tướng ngã như những người trong Độc Tử Bộ, một bộ phái Tiểu thừa, *nói: Không được nói sắc tức là ngã, không được nói lìa sắc là ngã, trong tạng thứ năm bất khả thuyết. Như những người phái Tát-bà-đa Bộ,* cũng là một bộ phái Tiểu thừa, *nói: Các pháp mỗi cái có tướng riêng, đây là thiện, đây là bất thiện, đây là vô ký, đây là hữu lậu, vô lậu, hữu vi, vô vi v.v... khác biệt. Những người như thế không được tướng tịch diệt của các pháp, lại dùng lời Phật nói tạo ra các thứ hý luận.* Như vậy hai phái: Phái Độc Tử Bộ chấp có bất khả thuyết ngã, tức là cái ngã lồng trong năm uẩn mà không thể nói được, gọi là tạng thứ năm, nghĩa là bất xuất, bất ly ngũ uẩn. Phái Tát-bà-đa Bộ chấp mỗi pháp đều có tướng riêng cố định, thiện là thật, bất thiện là thật, vô ký là thật, pháp nào cũng thật. Cả hai phái đều không hiểu được nghĩa Phật pháp. Ngài Luận chủ cho rằng nhân lời Phật nói mà chấp thì tạo ra hý luận giống như lời nói đùa chơi vô ích.

Tóm lại không chấp nào nặng bằng chấp ngã, nên ngài Luận chủ hoặc trực tiếp, hoặc gián tiếp phá. Như trong phẩm Tác tác giả, phẩm Bản trụ ngài trực tiếp phá, người ta lại dùng thí dụ để chấp ngược lại, ngài phá thí dụ tức là gián tiếp phá. Ngã không thật thì tạo tác của ngã cũng không thật, tạo tác của ngã không thật thì ngã cũng không thật, phá như vậy mà chúng ta vẫn thấy ngã là thật! Đối với đạo Phật ngã là gốc của luân hồi, còn chấp ngã là còn luân hồi

vì còn thấy mình thật, nghiệp mình tạo là thật, nên luôn bị nghiệp dẫn đi. Muốn thoát khỏi sanh tử luân hồi là phải phá ngã. Chúng ta chấp năm uẩn là ngã, sắc uẩn là tứ đại hay là thân, thọ tưởng hành thức là tâm, chấp thân thật, tâm thật, nên uẩn này rã thì tìm uẩn khác. Như những bà già siêng năng cầm cuốc cuốc cỏ, nếu giấu cuốc thì lấy chét, giấu chét thì lấy dao, chỉ khi nào không siêng nữa mới chịu nghỉ. Cũng vậy, khi nào chúng ta hết chấp thì mới mong ra khỏi luân hồi. Thế nên các ngài phải nói tới nói lui vì biết việc đó rất quan trọng trên đường tu, không phá được ngã thì chúng ta muốn cầu giải thoát cũng không giải thoát nổi. Giải là cởi mà cởi cái cũ rồi tìm cái mới thì không phải là giải thoát. Hiểu rồi mới thấy chỗ dụng công của các ngài không phải vô ích, vì hiểu là một việc, thâm nhập là một việc khác. Tu là hết chấp, tức là hết mê, nghĩa là giác, giác là Bồ-tát; nhưng bảo đừng chấp thì không ai làm được, nên tu khó là chỗ đó.

XI- PHẨM PHÁ BẢN TẾ

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Kinh Vô Bản Tế nói: "Chúng sanh qua lại sanh tử, bản tế không thể được." Trong ấy nói có chúng sanh, có sanh tử, vì lý do gì mà ông nói thế ấy?

***<u>Đáp</u>*: Lời của bậc Đại thánh,**

Bản tế không thể được.

Sanh tử không có thủy,

Cũng lại không có chung.

Thánh nhân có ba hạng: một là ngoại đạo được ngũ thần thông, hai là A-la-hán, Bích-chi Phật, ba là bậc đại Bồ-tát được thần thông. Phật là bậc tối thượng trong ba hạng này nên nói là Đại thánh. Phật nói ra không lời nào chẳng thật, nói sanh tử vô thủy. Vì cớ sao? Sanh tử ban đầu và sau không thể được, thế nên nói vô thủy. Ông bảo nếu không có

ban đầu và sau thì nên có chặng giữa. Ấy cũng không đúng. Vì cớ sao?

Nếu không có thủy chung,
Khoảng giữa làm sao có?
Thế nên ở trong đây,
Trước sau chung cũng không.

Nhân giữa và sau nên có ban đầu. Nhân ban đầu, giữa nên có sau. Nếu không ban đầu, không sau, làm sao có giữa? Trong sanh tử không có ban đầu, giữa và sau, thế nên nói trước sau chung lại không thể được. Vì cớ sao?

Giả sử trước có sanh,
Rồi sau có lão, tử,
Không lão, tử có sanh,
Không sanh có lão, tử.
Nếu trước có lão, tử,
Rồi sau mới có sanh.
Ấy tức là không nhân,
Không sanh có lão, tử.

Chúng sanh sanh tử, nếu trước sanh, dần dần có lão rồi sau có tử, ắt sanh không lão tử. Pháp nên sanh có lão tử, lão tử có sanh. Lại chẳng lão tử mà sanh, ấy cũng không đúng. Lại nhân sanh có lão tử, nếu trước có lão tử rồi sau có sanh, ắt lão tử không nhân vì sanh ở sau; lại chẳng sanh thì làm sao có lão tử?

Nếu bảo sanh, lão tử trước sau không thể được, đồng thời thành, ấy cũng có lỗi. Vì cớ sao?

Sanh cùng với lão tử,

Không được đồng thời chung.

Khi sanh ắt có tử,

Cả hai đều không nhân.

Nếu sanh, lão tử đồng thời thì không đúng. Vì cớ sao? Vì khi sanh tức có tử. Pháp lẽ ra khi sanh thì có, khi tử thì không. Nếu khi sanh mà có tử thì việc ấy không đúng. Nếu đồng thời sanh ắt không có làm nhân cho nhau, như sừng trâu đồng thời xuất hiện ắt không làm nhân cho nhau. Thế nên:

Giả sử trước, sau, chung,

Ấy đều là không đúng.

Vì sao mà hý luận,

Nói có sanh, lão tử?

Suy nghĩ sanh, lão, tử, cả ba đều có lỗi, tức không sanh, rốt ráo không mà nay cớ sao tham trước hý luận rằng sanh, lão, tử bảo là có tướng quyết định?

Lại nữa:

Những gì có nhân quả,

Và pháp tướng, sở tướng,

Thọ, thọ giả v.v...,

Đã có tất cả pháp.

Chẳng những nơi sanh, tử,

Bản tế không thể được.

Như thế tất cả pháp,

Bản tế đều cũng không.

Tất cả pháp nghĩa là nhân quả, năng tướng, sở tướng, thọ và thọ giả v.v... đều không bản tế. Chẳng những sanh tử không bản tế, do vì lược chỉ bày nên nói sanh tử không bản tế.

Giảng:

Tất cả chúng ta trên thế gian này đều thắc mắc, luôn đặt câu hỏi: Tại sao con người có mặt ở đây, từ đâu mà có? Thế giới từ đâu mà có? *Từ đâu* tức là muốn tìm nguyên nhân ban đầu. Bản là trước, tế là mé, bản tế là mé trước nhất, tức là nguyên nhân đầu tiên. Tìm ra nguyên nhân ban đầu là cả một hệ thống triết lý nhưng ở đây chỉ đơn giản là dẫn trong kinh: từ xưa đến giờ sanh tử không có bản tế. Sanh tử chỉ con người, nhưng trong phẩm này, phần kết thúc nói không phải chỉ sanh, lão tử thôi mà tất cả pháp năng tướng, sở tướng v.v... trên thế gian đều không có bản tế. Như vậy để thấy không phải hạn chế trong phạm vi con người mà cả vạn vật, tìm nguyên nhân ban đầu đều không thể được. Tại sao? Như thuở xưa ông bà chúng ta nói con người hay thế giới do Trời, hoặc Thượng đế hay tạo hóa tạo ra, thừa nhận ban đầu có một nguyên nhân. Nhưng khi chưa có thế giới, chưa có con người, tạo hóa ở đâu? Cái gì tạo ra tạo hóa? Những lý luận đó đưa tới chỗ vô cùng. Còn đạo Phật nói tất cả sự vật trên thế gian đều do duyên hợp,

mà duyên thì phải nhiều, nói một nguyên nhân là không đúng sự thật nên không có nguyên nhân đầu tiên. Như khi đi ngang quả núi, có một đứa bé hỏi: Thưa cô, tại sao có quả núi này? Muốn nói cho xong thì nói trời sanh. Nếu nó hỏi thêm: Ông trời ra sao? Nói: Không biết, ông lớn lắm. Nhưng nói như thế có đến sự thật không? Nói đó là do tưởng tượng, không đúng khoa học. Còn đạo Phật nói núi này có là do nhân duyên. Như chúng ta có mặt ở đây, nếu nói nguyên nhân ban đầu là do mẹ sanh thì không được, vì còn có cha và các duyên khác. Như vậy nói do một nguyên nhân là quá đơn giản, không hợp lý, nên đạo Phật không chấp nhận tất cả lối giải thích có nguyên nhân đầu tiên tức bản tế.

Trong Tạp A-hàm có bài kinh Vô Bản Tế. Không phải ngoại nhân trích đoạn này để giải thích không có bản tế, mà để dẫn chứng sanh, lão, bệnh, tử có thật. Từ trước đến đây Luận chủ đã phá chấp tất cả pháp có thật nên ngoại đạo mới dẫn kinh là Phật nói sanh tử bản tế không thể được, như vậy thì Phật nói có sanh tử.

Hỏi: Kinh Vô Bản Tế nói: "Chúng sanh qua lại sanh tử, bản tế không thể được." Trong ấy nói có chúng sanh, có sanh tử, vì lý do gì mà ông nói thế ấy? Nghĩa là nói không có thọ, thọ giả, không có tác, tác giả v.v... Ý ngoại nhân dùng bài kinh Vô Bản Tế để nói có sanh tử.

Đáp: Lời của bậc Đại thánh,
Bản tế không thể được.

Sanh tử không có thủy,

Cũng lại không có chung.

Sanh tử không có đầu mối và cũng không có cuối cùng tức là sanh tử không thật. Đây muốn nói để phá chấp sanh tử là thật.

Thánh nhân có ba hạng: một là ngoại đạo được ngũ thần thông, hai là A-la-hán, Bích-chi Phật, ba là bậc đại Bồ-tát được thần thông. Phật là bậc tối thượng trong ba hạng này nên nói là Đại thánh. Phật nói ra không lời nào chẳng thật, nói sanh tử vô thủy. Vì cớ sao? Sanh tử ban đầu và sau không thể được, thế nên nói vô thủy. Nếu sanh tử có thật thì phải có thủy có chung tức là có đầu và cuối, mà đầu, cuối không có thì sanh tử không thật. *Ông bảo nếu không có ban đầu và sau thì nên có chặng giữa. Ấy cũng không đúng. Vì cớ sao?*

Nếu không có thủy chung,

Khoảng giữa làm sao có?

Thế nên ở trong đây,

Trước sau chung cũng không.

Nhân giữa và sau nên có ban đầu. Việc gì cũng vậy, có đoạn sau, đoạn giữa nên phải có ban đầu. *Nhân ban đầu, giữa nên có sau. Nếu không ban đầu, không sau, làm sao có giữa? Trong sanh tử không có ban đầu, giữa và sau, thế nên nói trước sau chung lại không thể được.* Sanh tử không có trong ba khoảng: đầu, giữa và sau, cả ba đều không thật. *Vì cớ sao?*

Giả sử trước có sanh,
Rồi sau có lão, tử,
Không lão, tử có sanh,
Không sanh có lão, tử.

Chúng ta thường nói trước có sanh thì sau có lão tử, tại sao đây nói nếu trước có sanh sau có lão tử thì không lão tử mà có sanh, không sanh mà có lão tử? Đây là đứng trên lập trường đối đãi, nhân lão tử nên gọi là sanh. Nếu trước có sanh, sau có lão tử thì trước và sau không liên hệ nhau, sanh riêng, lão tử riêng. Thế nên nói không lão tử mà có sanh. Còn nếu không sanh mà có lão tử được không? Lão tử ở sau thì không có liên hệ với sanh, như vậy không sanh mà có lão tử, đứng về mặt đối đãi thì không hợp lý.

Nếu trước có lão, tử,
Rồi sau mới có sanh.
Ấy tức là không nhân,
Không sanh có lão, tử.

Trước có lão tử rồi sau có sanh, vậy là không nhân. Nhân lão tử mới gọi là sanh, cũng như nhân sanh mới gọi là lão tử, nếu hai trường hợp trước và sau tách rời nhau thì không có đối đãi.

Chúng sanh sanh tử, nếu trước sanh, dần dần có lão rồi sau có tử, ắt sanh không lão tử. Trước có sanh rồi sau mới có lão, mới có tử thì những pháp đó không liên hệ nhau, tức là không có đối đãi. *Pháp nên sanh có*

lão tử, lão tử có sanh. Nghĩa là ba pháp không tách rời nhau được. *Lại chẳng lão tử mà sanh, ấy cũng không đúng*. Chẳng lão tử có sanh là không được. *Lại nhân sanh có lão tử, nếu trước có lão tử rồi sau có sanh, ắt lão tử không nhân vì sanh ở sau; lại chẳng sanh thì làm sao có lão tử?* Nhân sanh có lão tử, nếu lão tử có trước thì không có nhân sanh, nên nói không nhân. *Nếu bảo sanh, lão tử trước sau không thể được, đồng thời thành, ấy cũng có lỗi. Vì cớ sao?*

Sanh cùng với lão tử,
Không được đồng thời chung.
Khi sanh ắt có tử,
Cả hai đều không nhân.

Sanh là sống, tử là chết, sống và chết không một lượt được. Như vậy đồng thời không được, trước sau cũng không được.

Nếu sanh, lão tử đồng thời thì không đúng. Vì cớ sao? Vì khi sanh tức có tử. Pháp lẽ ra khi sanh thì có, khi tử thì không. Nếu khi sanh mà có tử thì việc ấy không đúng. Nếu đồng thời sanh ắt không có làm nhân cho nhau, như sừng trâu đồng thời xuất hiện ắt không làm nhân cho nhau. Thế nên:

Giả sử trước, sau, chung,
Ấy đều là không đúng.
Vì sao mà hý luận,
Nói có sanh, lão tử?

Ban đầu, sau, chung đều không đúng, mà đã không đúng thì sao bày ra hý luận nói có sanh, lão tử thật? Như vậy hiện nay chúng ta nói có sanh, lão tử là hý luận hay nói thật? Nếu hý luận thì tử có khóc không? Chỉ ngôn ngữ đùa chơi, có thật đâu mà phải buồn khổ!

Suy nghĩ sanh, lão, tử, cả ba đều có lỗi, tức không sanh, rốt ráo không mà nay cớ sao tham trước hý luận rằng sanh, lão, tử bảo là có tướng quyết định. Như vậy xét kỹ sanh, lão, tử không thật, nhưng vì sự tham trước sâu đậm của con người nên mới hý luận rằng sanh, lão, tử có tướng quyết định.

Lại nữa:

Những gì có nhân quả,
Và pháp tướng, sở tướng,
Thọ, thọ giả v.v...,
Đã có tất cả pháp.
Chẳng những nơi sanh, tử,
Bản tế không thể được.
Như thế tất cả pháp,
Bản tế đều cũng không.

Như vậy không riêng gì sanh, tử không có bản tế mà tất cả pháp có nhân, quả, có năng tướng, sở tướng, có thọ, thọ giả v.v... đều không có bản tế.

Tất cả pháp nghĩa là nhân quả, năng tướng, sở tướng, thọ và thọ giả v.v... đều không bản tế.

Chẳng những sanh tử không bản tế, do vì lược chỉ bày nên nói sanh tử không bản tế. Ngoại nhân tìm cách thành lập các pháp có thật nên mới dẫn kinh Vô Bản Tế, Phật nói sanh tử không có bản tế, vậy Phật nói đến sanh tử tức sanh tử có thật. Không bản tế là không có ban đầu, ban đầu không có thì sau, giữa cũng không. Chúng ta thử tìm xem trên thế gian vật gì có bản tế? Thí dụ trứng gà và con gà. Thường ai cũng nghĩ có con gà mới có trứng gà, nhưng con gà cũng từ trứng gà ra. Cũng như cây mít và hột mít. Ai cũng nghĩ hột mít có trước, nhưng hột mít cũng từ cây mít ra. Như con người, nếu chúng ta thừa nhận lý luân hồi thì tử trước hay sanh trước? Tử nơi kia mới sanh nơi đây, nhưng có sanh mới có tử, vậy việc nào có trước? Chúng ta thấy từ người đến loài vật, cây cối v.v... tìm cái ban đầu không thể được, chỉ đủ nhân, đủ duyên thì có. Trước không được thì sau cũng không được. Như cây mít có trái, có hột, rồi hột ươm trồng ra cây mít. Thử hỏi cái gì là cuối cùng của cây mít? Nếu đầu không thật, cuối không thật thì giữa cũng không thật. Cũng như con người sanh không thật, tử không thật, thì lão cũng không thật. Cả ba đều không thật thì cái khổ của già, của chết có thật không? Đâu có thật, thì khi chết chỉ cười thôi. Nếu khóc mà khỏi chết cũng nên khóc, nếu không khỏi thì cười cho vui.

Theo lý nhân duyên thì không có đầu, không có cuối, cũng không có chặng giữa, chỉ là đủ duyên thôi, không có một thật thể cố định, nên nói các pháp đều tánh không. Tinh thần Bát-nhã khác với tinh thần

của Tiểu thừa. Tiểu thừa thấy sanh tử là thật, sanh là khổ, tử là khổ, sợ sanh tử nên cầu Niết-bàn, Niết-bàn là vui. Như vậy có khổ để sợ, có vui để cầu, đó là gốc của sự tu. Cũng như nói Ta-bà khổ, Cực lạc vui, muốn cầu Cực lạc nên ráng niệm Phật, đó là tu. Còn nói sanh tử không thật thì có gì sợ, vậy khỏi tu phải không? Nhưng chúng ta đừng hiểu lầm, thấy sanh tử không thật là do trí tuệ quán chiếu đúng như thật. Sanh tử không thật thì hơn thua phải quấy đâu có thật mà chấp, mà tranh cãi. Thấy như không tu mà tu, vì thấy đúng như thật là đã tu rồi. Còn chúng ta thấy sanh tử thật thì phải quấy cũng thật, tốt xấu cũng thật, nên ráng nhịn, đó là tu. Ráng tu để nhịn, đến một giới hạn nào đó chịu không nổi thì không nhẫn được. Trái lại, thấy không thật thì không có gì ráng nhịn, thấy dường như không tu mà tu, nên nói tu vô tu. Thế nên tinh thần Đại thừa mạnh ở chỗ đó.

Lại nữa khi thấy sanh tử khổ thật, Niết-bàn vui thật, sợ khổ cầu vui, trong niệm sợ khổ cầu vui đó còn có ta không? Vậy là cái ngã còn ngầm trong đó. Nếu thấy sanh tử không thật thì các pháp đều không thật, khổ vui, thiện ác v.v... đều không thật, cả cái ta cũng không thật thì đâu còn sợ, còn cầu? Thế mới đúng tinh thần vô ngã. Như vậy mới ngay trong sanh tử mình lăn lộn giáo hóa, làm tất cả, gặp khổ gặp vui cũng cười. Kinh Kim Cang nói tam luân không tịch: bố thí mà không thấy người bố thí, người thọ thí, vật bố thí; cả ba đều không thật, nên làm tất cả mà không chấp ngã.

Tóm lại, phẩm sanh tử không có bản tế cho thấy đối với trí tuệ Bát-nhã thì sanh tử không thật, nên không sợ sanh tử, không cầu Niết-bàn. Không sợ, không cầu thì tâm thanh tịnh. Sở dĩ chúng ta tu mà tâm không thanh tịnh, đó là vì tâm luôn giong ruổi tìm cầu, nay tất cả khổ vui, ưa chán... không còn quan trọng nữa thì ngay đây tâm mình thanh tịnh, đó là nhân của giải thoát.

XII- PHẨM PHÁ KHỔ

Chánh văn:

Có thuyết nói:

Tự tác và tha tác,
Cộng tác, vô nhân tác.
Như thế nói các khổ,
Nơi quả ắt không đúng.

Có người nói khổ não tự tác, hoặc nói tha tác, hoặc nói cũng tự tác cũng tha tác, hoặc nói vô nhân tác; nơi quả đều không đúng. Nơi quả đều không đúng là chúng sanh do các duyên đến khổ rồi chán khổ muốn cầu tịch diệt, không biết khổ não thật do nhân duyên nên có bốn thứ sai lầm. Thế nên nói nơi quả đều không đúng. Vì cớ sao?

Khổ não nếu tự tác,
Thì không từ duyên sanh.

Vì nhân có ấm này,
Mà có ấm kia sanh.

Nếu khổ tự tác thì không từ các duyên sanh. Tự gọi là từ tự tánh sanh. Việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nhân năm ấm trước có năm ấm sau sanh. Thế nên khổ không được tự tác.

Hỏi: Nếu nói năm ấm này tạo năm ấm kia, ắt là tha tác.

Đáp: Việc ấy không đúng. Vì cớ sao?
Nếu bảo năm ấm này,
Khác với năm ấm kia.
Như thế ắt nên nói,
Từ cái khác tạo khổ.

Nếu năm ấm này với năm ấm kia khác, năm ấm kia với năm ấm này khác thì nên từ tha tác. Như sợi cùng với vải khác thì nên lìa sợi có vải. Nếu lìa sợi không có vải thì vải chẳng khác sợi. Như thế năm ấm kia khác với năm ấm này thì nên lìa năm ấm này có năm ấm kia. Nếu lìa năm ấm này không có năm ấm kia thì năm ấm này không khác năm ấm kia. Thế nên không nên nói khổ từ tha tác.

Hỏi: Tự tác là người, người tự tạo khổ rồi tự thọ khổ.

Đáp: **Nếu người tự tạo khổ,**
Lìa khổ đâu có người.
Mà bảo nơi người kia,
Mà hay tự tạo khổ?

Nếu bảo người tự tạo khổ, lìa năm ấm khổ, chỗ nào riêng có người, mà hay tự tạo khổ nên nói là người mà không thể nói. Thế nên khổ không phải người tự tạo. Nếu bảo người không tự tạo khổ, người khác tạo khổ cho người này, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao?

Nếu khổ người khác tạo,
Mà đem cho người này.
Nếu phải lìa cái khổ,
Đâu có người này thọ?

Nếu người khác tạo khổ cho người này, lìa năm ấm không có người này thọ.

Lại nữa:

Khổ nếu người kia tạo,
Rồi đem cho người này.
Lìa khổ đâu có người,
Mà hay trao người này?

Nếu bảo người kia tạo khổ trao cho người này, lìa năm ấm khổ đâu có người kia tạo khổ đem cho người này? Nếu có, nên nói tướng kia.

Lại nữa:

Tự tạo nếu chẳng thành,
Làm sao kia tạo khổ?
Nếu người kia tạo khổ,
Tức cũng gọi tự tạo.

Các thứ nhân duyên, kia tự tạo khổ không thành, mà nói tha tạo khổ, ấy cũng không đúng.

Vì cớ sao? Vì đây, kia đối đãi nhau. Nếu kia tạo khổ, đối với kia cũng gọi là tự tạo khổ. Tự tạo khổ trước đã phá, vì ông nhận tự tạo khổ chẳng thành nên tha tạo cũng chẳng thành.

Lại nữa:

Khổ không gọi tự tạo,
Pháp không tự tạo pháp.
Kia không có tự thể,
Đâu có kia tạo khổ?

Tự tạo khổ không đúng. Vì cớ sao? Như dao không thể tự cắt. Như thế pháp không thể tự tạo pháp. Thế nên không thể tự tạo. Tha tạo cũng không đúng. Vì cớ sao? Lìa khổ không có tự tánh kia. Nếu lìa khổ có tự tánh kia thì nên nói kia tạo khổ. Kia cũng tức là khổ, làm sao khổ tự tạo khổ?

Hỏi: Nếu tự tạo, tha tạo không đúng, nên có cộng tạo.

Đáp: **Nếu kia, đây khổ thành,**
Nên có chung tạo khổ.
Kia, đây còn không tạo,
Huống là vô nhân tạo.

Tự tác, tha tác còn có lỗi huống là vô nhân tác. Vô nhân có nhiều lỗi như trong phẩm Phá tác tác giả nói.

Lại nữa:

Chẳng những nói nơi khổ,
Bốn thứ nghĩa chẳng thành.

Cả vạn vật bên ngoài,
Bốn nghĩa cũng chẳng thành.

Trong Phật pháp tuy nói năm thọ ấm là khổ, có người ngoại đạo bảo khổ thọ là khổ. Thế nên nói chẳng những nói nơi khổ bốn thứ nghĩa không thành, vạn vật bên ngoài: đất, nước, núi, cây v.v..., tất cả pháp cũng đều không thành.

Giảng:

Khổ trong phẩm này là ngũ ấm xí thạnh khổ, là thân năm ấm bản chất là khổ. Nói khổ tức nói ngũ ấm, nói ngũ ấm tức nói khổ. Để thấy rõ ràng hơn, tôi nói từ khổ của cảm thọ tới khổ của ngũ ấm xí thạnh, vì đoạn sau có nói cảm thọ khổ không nằm trong tự tác, tha tác, cộng tác và vô nhân tác. Xét kỹ xem trong bốn trường hợp, khổ thuộc trường hợp nào? Tự mình chăng? Mình đâu có làm khổ mình. Vậy buồn khổ từ ngoài đem đến phải không? Nếu người ta không mắng thì mình đâu có buồn. Người ta mắng rồi mình cảm thọ không vừa ý mới buồn, nghĩa là không phải mình làm mình khổ mà người khác làm mình khổ. Nhưng tại sao cùng một tiếng mắng mình nghe thì buồn khổ, còn người thấy đạo nghe mà không cảm thọ thì không buồn. Cho nên tha tác không được. Vậy là cộng tác, nghĩa là người khác làm khổ, rồi mình cảm thọ khổ, có tha, có tự chung lại mới có khổ. Nhưng tự và tha không thành, làm sao có cộng tác?

Thí dụ một Phật tử đến chùa dùng bữa cơm trưa, ăn ngon miệng đến hết cơm. Có người nói: "Chị này ăn nhiều quá". Nếu nghĩ ăn nhiều là tham ăn thì sẽ buồn,

nếu nghĩ người ta khen mình có sức khỏe, ăn được nhiều thì vui. Cùng một câu nói mà người thấy khổ, người không thấy khổ. Nếu nghe lời gì cũng nghĩ tốt thì mọi việc đều xong. Thường chúng ta không biết ý người nói ra sao, mà hay nghĩ tưởng theo chiều xấu nhiều hơn chiều tốt. Như vậy chúng ta khổ hầu hết là trong tưởng tượng, không thật khổ. Thí dụ đến chín giờ sáng chưa ăn tiểu thực, nếu có ai đem cho hai củ khoai lang, trong lúc đói, đừng nghĩ gì hết thì ăn rất ngon. Nhưng đồng thời có ai đem cho huynh đệ mình một tô hủ tiếu, lúc ấy mình nuốt khoai lang không trôi. Vậy khổ không phải do nhu cầu đói mà do so sánh, do tưởng mà ra vì nếu đói thì ăn khoai lang hoặc hủ tiếu đều hết đói, hết khổ như nhau. Cũng vậy có người than khổ mà người khác nhìn vào thấy không đáng khổ. Người nghèo khổ đã đành, người giàu cũng khổ, tại sao? Vì còn đối đãi, so sánh. Như người đi honda nhìn người đi xe hơi cảm thấy xấu hổ và buồn khổ. Còn người đi xe đạp thấy người đi honda sướng hơn mình thì cũng khổ, cứ như vậy mà khổ dài dài.

Đa số người học Phật hay nói theo nhân quả "tự tác hoàn tự thọ", tự mình làm rồi tự mình chịu, là nói quả không mất; khổ nào cũng phải đủ duyên mới thành. Tóm lại khổ không có thật thể, chỉ do so sánh, tưởng tượng mà có. So sánh nhiều thì khổ nhiều, so sánh ít thì khổ ít. Vì khổ không thật nên tự tác không được, tha tác không được, cộng tác cũng không được.

Đến đây chúng ta đi thẳng vào vấn đề ngũ ấm khổ. Khổ có tứ khổ và bát khổ. Tứ khổ là sanh lão bệnh tử, còn bát khổ thì cuối cùng là ngũ ấm xí thạnh.

Có thuyết nói, tức là ngoại nhân nói.

Tự tác và tha tác,
Cộng tác, vô nhân tác.
Như thế nói các khổ,
Nơi quả ắt không đúng.

Nói tự tác khổ, tha tác khổ, cộng tác khổ, hoặc vô nhân tác khổ là nói căn cứ trên quả thì không đúng.

Có người nói khổ não tự tác, hoặc nói tha tác, hoặc nói cũng tự tác cũng tha tác, hoặc nói vô nhân tác; nơi quả đều không đúng. Nơi quả đều không đúng là chúng sanh do các duyên đến khổ rồi chán khổ muốn cầu tịch diệt, không biết khổ não thật do nhân duyên nên có bốn thứ sai lầm. Thế nên nói nơi quả đều không đúng.

Bốn thứ sai lầm là tự tác, tha tác, cộng tác và vô nhân tác. Nơi quả tức trên quả, khổ là do nhân duyên, không phải do một trong bốn thứ kia. *Vì cớ sao?*

Khổ não nếu tự tác,
Thì không từ duyên sanh.
Vì nhân có ấm này,
Mà có ấm kia sanh.

Sở dĩ có thân năm ấm này là do thân năm ấm trước tạo nghiệp, hoặc lành, hoặc dữ. Trước tạo nghiệp xấu nên có thân năm ấm này khổ, vậy khổ mình đang chịu đây là từ năm ấm trước của mình. Tự tác là như vậy.

Nếu khổ tự tác thì không từ các duyên sanh. Tự gọi là từ tự tánh sanh. Nếu thấy tự là thật thì tự thể trước thật, mới có tự thể sau thật. Như vậy là có tự tánh.

Việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nhân năm ấm trước có năm ấm sau sanh. Thế nên khổ không được tự tác. Nhân năm ấm trước có năm ấm sau sanh. Năm ấm trước và năm ấm sau không thể là một được, mà khác thì đâu thể gọi là tự tác? Thế nên khổ không được tự tác.

Hỏi: Nếu nói năm ấm này tạo năm ấm kia, ắt là tha tác.

Ông không chấp nhận năm ấm trước tạo rồi năm ấm sau chịu là tự tác vì ông cho rằng năm ấm trước khác năm ấm sau, vậy tôi nói tha tác được không?

Đáp: Việc ấy không đúng. Vì cớ sao?

Nếu bảo năm ấm này,
Khác với năm ấm kia.
Như thế ắt nên nói,
Từ cái khác tạo khổ.

Năm ấm trước, năm ấm sau là một thì không được vì thời gian khác, hoàn cảnh khác, nên nghĩa tự tác không được. Ngoại nhân nói nếu khác thì năm ấm trước là tha tạo ra năm ấm này. Nhưng năm ấm trước và năm ấm này có liên hệ thì không gọi là tha được. Vậy không phải tự cũng không phải tha, đó là lý một hoặc khác đều không được.

Nếu năm ấm này với năm ấm kia khác, năm ấm kia với năm ấm này khác thì nên từ tha tác. Như sợi cùng với vải khác thì nên lìa sợi có vải. Nếu lìa sợi không có vải thì vải chẳng khác sợi. Như thế năm ấm kia khác với năm ấm này thì nên lìa năm ấm này

có năm ấm kia. Nếu lìa năm ấm này không có năm ấm kia thì năm ấm này không khác năm ấm kia. Thế nên không nên nói khổ từ tha tác.

Hỏi: Tự tác là người, người tự tạo khổ rồi tự thọ khổ.

Ngoại nhân cứu lại: Tôi nói tự tác là người, người tự tạo khổ, rồi người tự thọ khổ.

Đáp: Nếu người tự tạo khổ,

Lìa khổ đâu có người.

Mà bảo nơi người kia,

Mà hay tự tạo khổ?

Năm ấm là người, năm ấm là khổ, vậy người tự tạo khổ là người nào? Người đó ngoài năm ấm hay sao? Năm ấm là khổ, không lẽ khổ tạo khổ, rồi thọ khổ?

Đây giải thích: *Nếu bảo người tự tạo khổ, lìa năm ấm khổ, chỗ nào riêng có người, mà hay tự tạo khổ nên nói là người mà không thể nói.* Nếu nói có người tự tạo khổ thì lìa năm ấm khổ có người riêng, người riêng đó không thể chỉ ra.

Thế nên khổ không phải người tự tạo. Nếu bảo người không tự tạo khổ, người khác tạo khổ cho người này, ấy cũng không đúng. Mình không tự tạo khổ, người khác tạo khổ cho mình cũng không được. *Vì cớ sao?*

Nếu khổ người khác tạo,

Mà đem cho người này.

Nếu phải lìa cái khổ,

Đâu có người này thọ?

Năm ấm là khổ, người khác đem khổ cho người này, nếu lìa khổ tức năm ấm thì đâu có người này thọ?

Giải thích: *Nếu người khác tạo khổ cho người này, lìa năm ấm không có người này thọ*. Năm ấm là khổ, rời năm ấm đâu có người thọ khổ nữa?

Lại nữa:

Khổ nếu người kia tạo,
Rồi đem cho người này.
Lìa khổ đâu có người,
Mà hay trao người này?

Năm ấm là khổ, người kia là năm ấm, người này cũng là năm ấm. Lìa năm ấm thì không có người tạo khổ đem cho người này.

Nếu bảo người kia tạo khổ trao cho người này, lìa năm ấm khổ đâu có người kia tạo khổ đem cho người này? Nếu có, nên nói tướng kia. Nếu rời năm ấm có người tạo khổ thì tướng họ ra sao?

Lại nữa:

Tự tạo nếu chẳng thành,
Làm sao kia tạo khổ?
Nếu người kia tạo khổ,
Tức cũng gọi tự tạo.

Người là năm ấm, là khổ, nói người kia tạo khổ tức là tự tạo.

Các thứ nhân duyên, kia tự tạo khổ không thành, mà nói tha tạo khổ, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao?

Vì đây, kia đối đãi nhau. Nếu kia tạo khổ, đối với kia cũng gọi là tự tạo khổ. Tự tạo khổ trước đã phá, vì ông nhận tự tạo khổ chẳng thành nên tha tạo cũng chẳng thành. Nếu ông chấp nhận tự tạo khổ không thành thì tha tạo khổ cũng không thành.

Lại nữa:

Khổ không gọi tự tạo,
Pháp không tự tạo pháp.
Kia không có tự thể,
Đâu có kia tạo khổ?

Khổ không tự tạo là nó không tạo khổ cho chính nó được, nên nói pháp không tự tạo pháp. Vì kia không có tự thể, nên không có kia tạo khổ.

Giải thích: *Tự tạo khổ không đúng. Vì cớ sao? Như dao không thể tự cắt. Như thế pháp không thể tự tạo pháp. Thế nên không thể tự tạo. Tha tạo cũng không đúng. Vì cớ sao? Lìa khổ không có tự tánh kia.* Lìa khổ không có người kia thật, vì người kia cũng là năm ấm khổ.

Nếu lìa khổ có tự tánh kia thì nên nói kia tạo khổ. Kia cũng tức là khổ, làm sao khổ tự tạo khổ? Đó là lý luận để phá tha tạo.

Ngoại nhân *hỏi: Nếu tự tạo, tha tạo không đúng, nên có cộng tạo.* Tự tạo không được, tha tạo không được thì cả hai chung tạo được không?

Đáp: Nếu kia, đây khổ thành,
Nên có chung tạo khổ.

Kia, đây còn không tạo,

Huống là vô nhân tạo.

Kia là tha, đây là tự. Tự không thành, tha không thành, chung lại không thành thì vô nhân làm sao thành?

Tự tác, tha tác còn có lỗi huống là vô nhân tác. Vô nhân có nhiều lỗi như trong phẩm Phá tác tác giả nói. Phẩm Phá tác tác giả đã nói rồi, nay không lặp lại nữa.

Lại nữa:

Chẳng những nói nơi khổ,

Bốn thứ nghĩa chẳng thành.

Cả vạn vật bên ngoài,

Bốn nghĩa cũng chẳng thành.

Không phải chỉ đối với năm ấm khổ, mà cả vạn vật bên ngoài bốn nghĩa đều không thành. Bốn nghĩa là tự tác, tha tác, cộng tác, vô nhân tác.

Trong Phật pháp tuy nói năm thọ ấm là khổ, có người ngoại đạo bảo khổ thọ là khổ. Khổ thọ tức cảm thọ là khổ. *Thế nên nói chẳng những nói nơi khổ bốn thứ nghĩa không thành, vạn vật bên ngoài: đất, nước, núi, cây v.v..., tất cả pháp cũng đều không thành.*

Phẩm này phá khổ là phá năm ấm khổ. Năm ấm không phải tự tạo, tha tạo, cũng không phải cộng tạo, vô nhân tạo. Không những năm ấm, mà tất cả pháp trên thế gian đều không phải do bốn pháp trên tạo thành. Thí dụ như đồng hồ tự tạo được không? Tự tạo không thành. Tha tạo được không? Tha đối với tha

cũng là tự, nên tha tạo cũng không thành. Cộng tạo được không? Tự và tha không thành thì cộng tạo làm sao thành? Còn nói bỗng dưng có đồng hồ, nghĩa là vô nhân tạo, thì rất vô lý.

Từ đồng hồ cho đến bàn, ghế, cây cối v.v... tất cả sự vật trên thế gian đều là nhân duyên, không có tự, tha, cộng, vô nhân. Chúng không có một thể riêng biệt, đơn thuần, mà do nhiều duyên hợp lại, nên tất cả pháp đều không, không thật sanh, không thật diệt. Cái không này là theo lý Bát-nhã. Như trong kinh Pháp Hoa nói:

Chư pháp tùng bản lai,
Thường tự tịch diệt tướng.

Nghĩa là các pháp từ xưa nay, thường là tướng tự tịch diệt. Chúng ta nếu nói có thì thật có, không thì thật không, mà các pháp không thật có, không thật không, chỉ là duyên hợp giả có. Vì không thật có nên gọi là tướng tịch diệt. Như đêm trăng, trên mặt biển có sóng, bóng trăng lung linh. Như vậy bóng lung linh hay cái gì lung linh? Vì sóng gợn nên thấy bóng trăng lung linh. Như bóng của chúng ta, khi mình đứng nó đứng, mình đi nó đi. Bóng là tịch diệt, không đứng, không đi, tùy theo hình mà thấy như vậy. Nếu thấy tất cả pháp giả dối như bóng thì thấy các pháp thường là tướng tịch diệt.

Có vị thiền sư ngẫm nghĩ: "Các pháp từ xưa đến nay là tướng vô thường, tại sao lại nói tướng tịch diệt?" Chợt thấy chim hoàng oanh bay đến đậu trên cành liễu hót, ngài liền tỉnh ngộ nói:

Xuân đáo bách hoa khai,
Hoàng oanh đề liễu thượng.

Ngài ngộ đạo hết sức đơn giản. Trước ngài không hiểu tại sao nói các pháp là tịch diệt, tức là không, trong khi các pháp hiện thấy rõ ràng. Khi xuân đến nghe chim hót trên cành liễu, ngài giật mình tỉnh ngộ: Nguyên tất cả pháp là tịch diệt nhưng duyên hợp thì có. Tướng tịch diệt là căn cứ trên thể, duyên sanh nên không phải là không.

Hiểu được lý Không này rồi mới thấy kinh điển Đại thừa liên hệ với nhau. Tất cả sự vật trên thế gian chúng ta thấy có, nhưng tại sao nói là tướng tịch diệt, tức là không? Không là thể không, duyên hợp thì giả có, nói thật có là không hiểu lý Bát-nhã. Hiểu được lý Bát-nhã sẽ tu tiến, nếu không thì không biết làm sao tu.

XIII- PHẨM PHÁ HÀNH

Chánh văn:

Hỏi: **Như kinh Phật đã nói,**

Tướng vọng chấp hư dối.

Vì các hành vọng chấp,

Ấy gọi là hư dối.

Trong kinh Phật nói hư dối tức là các tướng vọng chấp. Còn đệ nhất thật là Niết-bàn, chẳng phải tướng vọng chấp. Do vì kinh nói nên phải biết có các hành hư dối là tướng vọng chấp.

Đáp: **Hư dối vọng chấp đó,**

Trong ấy chấp cái gì?

Phật nói việc như thế,

Muốn để chỉ nghĩa Không.

Nếu pháp do vọng chấp tướng, ấy tức là hư dối thì trong các hành ấy chấp cái gì? Phật nói như thế phải biết là nói nghĩa Không.

<u>Hỏi</u>: Làm sao biết tất cả các hành đều là nghĩa Không?

<u>Đáp</u>: Tất cả các hành, tướng hư dối nên Không. Các hành sanh diệt không dừng trụ, không tự tánh nên Không. Các hành gọi là năm ấm vì từ hành sanh. Năm ấm này đều hư dối không có tướng quyết định. Vì cớ sao? Như hình dáng đứa bé khi là hài nhi không phải là hình dáng đứa bé khi biết bò; hình dáng đứa bé khi biết bò không phải là hình dáng đứa bé khi biết đi; hình dáng đứa bé khi biết đi không phải hình dáng khi là đồng tử; hình dáng khi là đồng tử không phải là hình dáng khi tráng niên; hình dáng khi tráng niên không phải là hình dáng khi lão niên. Như thế sắc luôn luôn đổi dời không dừng trụ nên phân biệt tìm tánh quyết định không thể được. Hình dáng hài nhi tức là hình dáng đứa bé biết bò cho đến hình dáng lão niên, hay là dị? Cả hai đều có lỗi. Vì cớ sao? Nếu hình dáng hài nhi tức là hình dáng đứa bé biết bò cho đến hình dáng lão niên như thế tức là một hình dáng, đều là hài nhi không có biết bò cho đến lão niên. Lại như hòn đất thường là hòn đất, trọn không làm ra bình. Vì cớ sao? Vì hình dáng nó thường cố định. Nếu hình dáng hài nhi khác với hình dáng đứa bé biết bò, thì hài nhi không làm ra đứa bé biết bò, đứa bé biết bò không làm ra hài nhi. Vì cớ sao? Vì hai hình dáng khác nhau. Như thế hình dáng đồng tử, thiếu niên, tráng niên, lão niên không nên tương tục, là mất pháp thân thuộc, không cha không con. Nếu vậy chỉ có hài nhi nên được là cha,

ngoài ra thì biết bò cho đến lão niên không nên có phần. Thế nên cả hai đều có lỗi.

<u>Hỏi</u>: Sắc tuy không quyết định mà hình dáng hài nhi diệt rồi tương tục lại sanh, cho đến hình dáng lão niên, thì không có lỗi như trên.

<u>Đáp</u>: Hình dáng hài nhi tương tục sanh là diệt rồi tương tục sanh, là chẳng diệt mà tương tục sanh? Nếu hình dáng hài nhi diệt, làm sao có tương tục do vì không nhân. Như tuy có củi bị đốt mà lửa đã tắt nên không có tương tục. Nếu hình dáng hài nhi chẳng diệt mà tương tục thì hình dáng hài nhi không diệt, thường trụ bản tướng cũng không tương tục.

<u>Hỏi</u>: Tôi không nói diệt hay chẳng diệt nên tương tục sanh, chỉ nói không trụ tương tợ sanh nên nói tương tục sanh.

<u>Đáp</u>: Nếu vậy thì có sắc nhất định mà lại sanh, như thế nên có ngàn muôn thứ sắc, nhưng việc ấy không đúng. Như thế cũng không có tương tục. Như thế tất cả chỗ tìm sắc không có tướng quyết định, chỉ do ngôn thuyết thế tục nên có. Như cây chuối tìm lõi không thể được, chỉ có bẹ và lá. Như thế người trí tìm sắc ấm, niệm niệm diệt lại không có sắc thật có thể được, không trụ nơi sắc hình, sắc tướng, tương tợ thứ lớp sanh, khó có thể phân biệt. Như ngọn đèn và ánh sáng phân biệt sắc quyết định không thể được. Từ sắc quyết định ấy lại có sắc sanh thì không thể được. Thế nên sắc

không có tánh cho nên Không. Chỉ do ngôn thuyết thế tục mà có.

Thọ cũng như thế. Người trí dùng mọi cách quán sát, vì thứ lớp tương tợ nên sanh diệt khó có thể phân biệt mà biết, như dòng nước tiếp nối chảy, chỉ do cảm giác nên nói ba thọ nơi thân. Thế nên phải biết thọ được nói như sắc.

Tưởng nhân danh tướng mà sanh, nếu lìa danh tướng thì không sanh. Thế nên Phật nói phân biệt biết tướng danh tự nên gọi là tưởng, không quyết định có trước, từ các duyên mà sanh, không có tánh quyết định. Vì không có tánh quyết định như bóng theo hình, nhân hình mà có bóng, không hình thì không bóng. Bóng không có quyết định. Nếu quyết định có thì lìa hình nên có bóng, mà thật không phải vậy. Thế nên từ các duyên sanh, không có tự tánh nên không thể được. Tưởng cũng như thế, chỉ nhân danh tướng bên ngoài, do thế tục ngôn thuyết nên có.

Thức nhân sắc, thanh, hương, vị, xúc..., mắt, tai, mũi, lưỡi, thân... sanh. Do mắt v.v... các căn riêng khác nên thức có riêng khác. Thức ấy là ở tại sắc, là ở tại mắt, là ở khoảng giữa? Không có quyết định, chỉ sanh rồi biết được trần cảnh, biết người này, biết người kia. Thức biết người này tức là thức biết người kia hay là khác? Hai thức ấy khó có thể phân biệt. Như thức của mắt, thức của tai cũng khó phân biệt, do khó phân biệt nên hoặc nói một,

hoặc nói khác không có quyết định. Vì phân biệt từ các duyên sanh, mắt v.v... vì phân biệt nên không, không có tự tánh. Như con hát ngậm một hạt châu rồi nhả ra lại chỉ cho người xem thì người ta sanh nghi không biết là hạt châu cũ hay là hạt châu khác. Thức cũng như thế, sanh rồi lại sanh là thức cũ trước hay là thức khác? Thế nên phải biết thức không dừng trụ nên không tự tánh, hư dối như huyễn.

Các hành cũng như thế. Các hành là thân, khẩu, ý. Hành có hai thứ: tịnh và bất tịnh. Những gì là bất tịnh? Làm não hại chúng sanh, tham trước v.v... gọi là bất tịnh. Không làm não hại chúng sanh, lời nói chân thật, không tham trước v.v... gọi là tịnh. Hoặc tăng hoặc giảm. Hành tịnh là ở trong cõi người, cõi trời Dục giới, trời Sắc giới, trời Vô sắc giới thọ quả báo rồi thì giảm, trở lại tạo nữa nên gọi là tăng. Hành bất tịnh cũng như thế. Ở trong địa ngục, súc sanh, ngạ quỷ, a-tu-la thọ quả báo rồi thì giảm, trở lại tạo nữa gọi là tăng. Thế nên các hành có tăng, có giảm nên không dừng trụ. Như người có bệnh tùy nghi trị đúng thuốc thì bệnh ắt được lành. Nếu không đúng thuốc, bệnh ắt trở lại. Các hành cũng như thế, có tăng có giảm nên không quyết định, chỉ do ngôn thuyết thế tục mà có.

Nhân thế đế nên được thấy đệ nhất nghĩa đế. Gọi là vô minh duyên các hành, từ các hành mà có thức đắm trước, vì thức đắm trước nên có danh sắc, từ danh sắc có lục nhập, từ lục nhập có xúc, từ xúc có thọ, từ thọ có ái, từ ái có thủ, từ thủ có hữu,

từ hữu có sanh, từ sanh có lão tử, ưu bi khổ não, ân ái biệt khổ, oán tắng hội khổ v.v... như thế các khổ đều lấy hành làm gốc. Đức Phật do thế đế nên nói. Nếu được đệ nhất nghĩa đế sanh trí tuệ chân thật thì vô minh dứt. Vì vô minh dứt nên các hành cũng không nhóm họp. Vì các hành không nhóm họp nên kiến đế sở đoạn: thân kiến, nghi, giới thủ v.v... đều đoạn, và tư duy sở đoạn: tham, sân, nhiễm cõi Sắc, nhiễm cõi Vô sắc, đùa cợt, vô minh cũng đoạn. Do sự đoạn trừ ấy nên mỗi phần, mỗi phần diệt, nghĩa là vô minh, các hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão tử, ưu bi khổ não, ân ái biệt khổ, oán tắng hội khổ v.v... đều diệt. Do sự diệt trừ ấy nên thân năm ấm cứu cánh diệt, lại không còn thừa, duy chỉ có Không. Thế nên đức Phật muốn chỉ nghĩa Không nên nói các hành hư dối.

Lại nữa vì các pháp không tự tánh nên hư dối, vì hư dối nên Không. Như bài kệ nói:

Vì các pháp có khác,
Biết đều là không tánh,
Pháp không tánh cũng không,
Vì tất cả pháp Không.

Các pháp không có tánh. Vì cớ sao? Các pháp tuy sanh mà không trụ tự tánh, thế nên không có tánh. Như hài nhi quyết định trụ tự tánh thì trọn không thành đứa bé biết bò cho đến lão niên, mà hài nhi thứ lớp tiếp tục có tướng khác hiện ra

từ biết bò cho đến lão niên. Thế nên nói thấy tướng khác của các pháp nên biết nó không tánh.

<u>Hỏi</u>: Nếu các pháp không tánh tức có pháp không tánh thì có lỗi gì?

<u>Đáp</u>: Nếu không tánh làm sao có pháp, làm sao có tướng? Vì cớ sao? Vì không có căn bản. Chỉ vì phá tánh nên nói không tánh. Thế nên pháp tánh nếu có thì chẳng gọi là tất cả pháp Không. Nếu tất cả pháp Không, làm sao có pháp không tánh?

***<u>Hỏi:</u>* Các pháp nếu không tánh,**
Làm sao nói hài nhi,
Cho đến lúc lão niên,
Mà có các thứ khác?

Các pháp nếu không tánh thì không có tướng khác mà ông nói có tướng khác. Thế nên có tánh các pháp. Nếu không có tánh các pháp làm sao có tướng khác?

***<u>Đáp</u>:* Nếu các pháp có tánh,**
Làm sao mà được khác?
Nếu các pháp không tánh,
Làm sao mà có khác?

Nếu các pháp quyết định có tánh, làm sao có thể được khác? Tánh gọi là quyết định có, không thể đổi khác, như vàng ròng không thể biến đổi. Lại như tánh tối không đổi làm sáng, tánh sáng không đổi làm tối.

Lại nữa:

Thị pháp thì không khác,
Dị pháp cũng không khác.
Như tráng không làm lão,
Lão cũng không làm tráng.

Nếu pháp có khác thì nên có tướng khác, là thị pháp khác, là dị pháp khác? Cả hai đều không đúng. Nếu thị pháp khác thì già nên làm già, mà già thật không làm già. Nếu dị pháp khác thì già với trẻ khác, trẻ nên làm già, mà trẻ thật không làm già, cả hai đều có lỗi.

Hỏi: Nếu thị pháp tức khác thì có lỗi gì? Như nay mắt thấy thiếu niên trải qua ngày tháng năm thành lão niên.

Đáp: **Nếu thị pháp tức khác,**
Sữa nên tức là lạc.
Lìa sữa có pháp nào,
Mà hay làm ra lạc?

Nếu thị pháp tức khác thì sữa nên tức là lạc lại không cần nhân duyên. Việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì sữa và lạc có các thứ khác, sữa không tức là lạc. Thế nên pháp không tức khác. Nếu bảo dị pháp là khác, ấy cũng không đúng. Lìa sữa lại có vật gì làm lạc? Như thế suy nghĩ thị pháp không khác, dị pháp cũng không khác. Thế nên không nên thiên lệch có chỗ chấp.

***Hỏi**: Phá thị, phá dị vẫn còn có cái Không. Không tức là pháp.*

Đáp: **Nếu có pháp chẳng Không,**
Thì nên có pháp Không.
Thật không pháp chẳng Không,
Đâu được có pháp Không.

Nếu có pháp chẳng Không làm nhân cho nhau thì nên có pháp Không, mà từ trước đến đây dùng các thứ nhân duyên để phá pháp chẳng Không. Vì pháp chẳng Không đã không thì không có đối đãi nhau. Vì không đối đãi nhau nên đâu có pháp Không.

***Hỏi**: Vì ông nói pháp chẳng Không không, nên pháp Không cũng không, nếu vậy tức là nói Không. Chỉ vì không có đối đãi nên chẳng nên có chấp. Nếu có đối nên có đối đãi nhau, nếu không đối thì không đối đãi nhau. Vì không đối đãi thì không có tướng, vì không tướng thì không chấp, như thế tức là nói Không.*

Đáp: **Đại thánh nói pháp Không,**
Vì lìa các kiến chấp.
Nếu lại chấp có Không,
Chư Phật chẳng giáo hóa.

Đại thánh vì phá sáu mươi hai kiến chấp và các phiền não vô minh, ái v.v... nên nói Không. Nếu người nơi Không lại sanh kiến chấp, người ấy không thể

giáo hóa được. Thí như có bệnh cần uống thuốc để trị, nếu thuốc lại làm bệnh thì không thể trị. Như lửa từ củi mà cháy, dùng nước có thể dập tắt, nếu từ nước mà cháy thì dùng cái gì dập tắt? Như Không là nước hay diệt được lửa các phiền não. Có người tội nặng, tâm tham trước sâu, trí tuệ cạn nên đối với Không sanh kiến chấp, hoặc nói có Không hoặc nói không có Không, nhân có, không trở lại khởi phiền não. Nếu dùng Không giáo hóa người này thì họ nói: Tôi từ lâu đã biết pháp Không này, nếu lìa Không thì không có đạo Niết-bàn, như kinh nói lìa môn Không, Vô tướng, Vô tác mà được giải thoát, chỉ là lời nói suông.

Giảng:

Trước hết phải thông suốt về chữ hành vì kinh Phật thường nói đến. Như kinh Niết-bàn nói:

Chư hành vô thường,
Thị sanh diệt pháp.
Sanh diệt diệt dĩ,
Tịch diệt vi lạc.

Các kinh A-hàm nói: *Chư hành vô thường, chư pháp vô ngã, Niết-bàn tịch tĩnh.* Đó là tam pháp ấn.

Hành có mặt từ các kinh A-hàm đến các kinh Đại thừa. Theo ngài Thanh Mục, hành có nhiều loại. Đầu tiên hành là sự vận chuyển của trời đất, của con người. Từ quả địa cầu đến sự vật, ngay bản thân chúng ta là một dòng biến chuyển không dừng trụ, gọi đó là hành.

Quả địa cầu thì xoay vần, trong thân người thì máu từ tim ra tứ chi rồi trở về tim, lưu chuyển không dừng. Nếu hành dừng lại là không còn sự sống. Trong phẩm này ngài Thanh Mục nhắm vào con người. Nơi con người hành là sự biến chuyển từ hài nhi dần đến đứa bé biết bò, biết đi, thiếu niên, tráng niên, lão niên. Hình dáng trạng thái chuyển biến nằm sẵn trong con người, nếu dừng lại là chết, là tan hoại. Đó là nói về hành trên sắc thân con người.

Ngài lại giảng hành là một uẩn trong thân năm uẩn của chúng ta: sắc, thọ, tưởng, hành, thức. Năm uẩn không dừng trụ, cũng không thật.

Đến hành theo nghĩa nghiệp. Nghiệp của thân, miệng, ý gọi là tam hành. Hành nghiệp có thiện, ác và tăng, giảm nên cũng không thật.

Sau nữa hành là một mấu chốt hệ trọng trong mười hai nhân duyên. Vô minh duyên hành, vô minh là mê lầm, vì mê lầm nên có hành động, có biến chuyển thúc đẩy thức đi thọ sanh. Hành là nghiệp của quá khứ.

Kinh nói *chư hành vô thường*. Hành là một dòng chuyển biến, đổi dời, làm sao thật được? Thế mà chúng ta lại không chấp nhận. Như đồng hồ vừa mua về còn mới, nói không thật đâu có ai chấp nhận. Chúng ta luôn nhìn sự vật trên giả tướng, không an trụ mà tưởng là an trụ, không thật mà tưởng là thật, thấy như thế gọi là vọng chấp, là điên đảo mê lầm. Điên đảo là đảo ngược, giả mà nghĩ là thật đó là đảo ngược.

Ngoại nhân nói: Kinh Phật nói hành là hư dối vọng chấp tướng, như vậy là có hành. Theo ngài Luận chủ, hành hư dối thì chấp chỗ nào? Nói các hành hư dối là để đi tới nghĩa Không, không thật thể, không cố định. Chúng ta tu để làm gì? Không phải để có thần thông, để sống đời đời kiếp kiếp; mà tu để giác ngộ. Giác ngộ là dứt sạch ngu si điên đảo mà thấy đúng như thật. Giác ngộ và điên đảo cách nhau bao xa? Phật tổ đã chỉ rõ thân này do các hành tụ hội, biến đổi không thật; nếu thấy thật là ngu si điên đảo, thấy giả là trí tuệ, dễ như trở bàn tay đâu có gì khó. Do chấp thật nên mới tham: tham sống, tham ăn ngon, ngủ kỹ..., nếu không được như ý thì nổi giận. Tham và sân gốc từ si mê. Chúng ta tu là chuyển mê lầm thành giác ngộ, thấy đúng chân lý, đúng lẽ thật. Lục Tổ nói: *Phật pháp tại thế gian, bất ly thế gian giác*. Chân lý không phải tìm ở đâu xa mà ngay nơi bản thân mình, ngay nơi sự vật chung quanh mình, thấy đúng như thật là thấy đạo. Đó là tôi nói tổng quát phẩm này.

Ngoại nhân *hỏi:*

Như kinh Phật đã nói,
Tướng vọng chấp hư dối.
Vì các hành vọng chấp,
Ấy gọi là hư dối.

Các hành là vọng chấp nên gọi là hư dối. Đây giải thích:

Trong kinh Phật nói hư dối tức là các tướng vọng chấp v.v... Còn đệ nhất thật là Niết-bàn, chẳng phải

tướng vọng chấp. Do vì kinh nói nên phải biết có các hành hư dối là tướng vọng chấp.

Sanh tử gần hay xa Niết-bàn? Vọng chấp là sanh tử, hết vọng chấp là Niết-bàn. Thân là tướng sanh diệt, duyên hợp hư dối, nhưng vì mình cho nó là thật nên nếu ai đánh đập, hành hạ nó thì mình khổ và bênh vực. Còn tên mình chỉ là giả danh thì ai kêu tên chửi mắng có chạm tới thân này đâu mà đau? Thí dụ khi còn ở nhà tên A, vào chùa được đặt tên B. Tên B vừa mới có nhưng nếu ai phê bình tên B thì khó chịu liền! Chúng ta bị bệnh chấp quá trầm trọng, chấp thân, chấp giả danh, chấp sở hữu của thân nên khổ đau cả ngày. Khổ là từ chấp, mà chấp là vọng, không thật, bỏ chấp thì hết khổ. Bởi vọng chấp nên thấy các hành là thật, do đó ngoại nhân mới hỏi: kinh nói do tướng vọng chấp hư dối gọi là các hành vọng chấp, nên thấy các hành là thật.

Đáp: Hư dối vọng chấp đó,
Trong ấy chấp cái gì?
Phật nói việc như thế,
Muốn để chỉ nghĩa Không.

Đã hư dối mà vọng chấp thì vọng chấp cái gì? Hư dối thì không thật, không có thật thể, không cố định, như mây khói có nắm bắt được không? Vì thế Phật nói các hành hư dối để chỉ nghĩa Không, đừng chấp là thật.

Nếu pháp do vọng chấp tướng, ấy tức là hư dối thì trong các hành ấy chấp cái gì? Phật nói như thế phải biết là nói nghĩa Không.

Hỏi: Làm sao biết tất cả các hành đều là nghĩa Không?

Đáp: Tất cả các hành, tướng hư dối nên Không. Các hành sanh diệt không dừng trụ, không tự tánh nên Không. Không dừng trụ là không cố định, không tự tánh là không thật thể. Không cố định, không thật thể nên nói là Không.

Các hành gọi là năm ấm vì từ hành sanh. Vô minh duyên hành, hành duyên thức, thức duyên danh sắc. Như vậy hành đưa thức tới bào thai nên nói năm ấm từ hành sanh.

Năm ấm này đều hư dối không có tướng quyết định. Vì cớ sao? Như hình dáng đứa bé khi là hài nhi không phải là hình dáng đứa bé khi biết bò; hình dáng đứa bé khi biết bò không phải là hình dáng đứa bé khi biết đi; hình dáng đứa bé khi biết đi không phải hình dáng khi là đồng tử; hình dáng khi là đồng tử không phải hình dáng khi tráng niên; hình dáng khi tráng niên không phải là hình dáng khi lão niên. Như thế sắc luôn luôn đổi dời không dừng trụ nên phân biệt tìm tánh quyết định không thể được. Nếu phân tích tìm tướng cố định của năm ấm thì không được.

Hình dáng hài nhi tức là hình dáng đứa bé biết bò cho đến hình dáng lão niên, hay là dị? Đây là hai trường hợp tức và dị. Tức là một, nghĩa là hài nhi là đứa bé biết bò, là đồng tử, là tráng niên v.v... Dị là khác. Một thì không được, khác cũng không được.

Đây giải thích:

Cả hai đều có lỗi. Vì cớ sao? Nếu hình dáng hài nhi tức là hình dáng đứa bé biết bò cho đến hình dáng

lão niên như thế tức là một hình dáng, đều là hài nhi không có biết bò cho đến lão niên. Lại như hòn đất thường là hòn đất, trọn không làm ra bình. Vì cớ sao? Vì hình dáng nó thường cố định. Không đổi thì hòn đất còn nguyên vẹn, không thể thành bình. Như vậy trường hợp tức không được. Đến trường hợp dị.

Nếu hình dáng hài nhi khác với hình dáng đứa bé biết bò, thì hài nhi không làm ra đứa bé biết bò, đứa bé biết bò không làm ra hài nhi. Vì cớ sao? Vì hai hình dáng khác nhau. Như thế hình dáng đồng tử, thiếu niên, tráng niên, lão niên không nên tương tục, là mất pháp thân thuộc, không cha không con. Nếu vậy chỉ có hài nhi nên được là cha, ngoài ra thì biết bò cho đến lão niên không nên có phần. Thế nên cả hai đều có lỗi. Hài nhi khác với đứa bé biết bò được không? Nếu khác là hai người riêng, người này không thể là người kia, nhưng từ hài nhi tới biết bò là một hệ thống chuyển biến, không tách rời được nên không thể nói khác. Lại già là già, trẻ là trẻ, cố định thì không có cha, không có con, tức mất pháp thân thuộc. Như vậy một không được, khác cũng không được.

<u>Hỏi</u>: Sắc tuy không quyết định mà hình dáng hài nhi diệt rồi tương tục lại sanh, cho đến hình dáng lão niên, thì không có lỗi như trên. Ngoại nhân lập luận: Sắc tuy không cố định nhưng hình dáng của hài nhi mất, tương tục sanh ra hình dáng biết bò, lần lần đến hình dáng lão niên, nghĩa là hình dáng này diệt sanh ra hình dáng kia nên không có lỗi trước.

<u>Đáp</u>: Hình dáng hài nhi tương tục sanh là diệt rồi tương tục sanh, là chẳng diệt mà tương tục sanh?

Hình dáng trước diệt rồi tương tục sanh hình dáng sau hay không diệt mà sanh?

Nếu hình dáng hài nhi diệt, làm sao có tương tục do vì không nhân. Diệt rồi thì dừng ngang đó, làm sao có tương tục vì không có nhân?

Như tuy có củi bị đốt mà lửa đã tắt nên không có tương tục. Nếu hình dáng hài nhi chẳng diệt mà tương tục thì hình dáng hài nhi không diệt, thường trụ bản tướng cũng không tương tục. Nếu không diệt thì ở ngay tướng cũ nên không tương tục. Như vậy diệt không được, không diệt cũng không được.

Hỏi: Tôi không nói diệt hay chẳng diệt nên tương tục sanh, chỉ nói không trụ tương tợ sanh nên nói tương tục sanh. Không trụ mà tương tợ sanh. Tương tợ là giống nhau, thí dụ thấy người tu, cô nào cũng đầu trọc áo lam giống nhau, khó phân biệt cô nào là cô nào. Phàm nói giống thì phải có nhiều pháp để so sánh.

Đáp: Nếu vậy thì có sắc nhất định mà lại sanh, như thế nên có ngàn muôn thứ sắc, nhưng việc ấy không đúng. Như thế cũng không có tương tục. Như thế tất cả chỗ tìm sắc không có tướng quyết định, chỉ do ngôn thuyết thế tục nên có. Như cây chuối tìm lõi không thể được, chỉ có bẹ và lá. Lõi là phần gỗ cứng chắc giữa thân cây. Cây chuối không có lõi. Như vậy những gì do duyên hợp thì không có thể thật, giống như cây chuối, nhìn thấy như cây thật, nhưng tách ra tìm lõi thật không có, chỉ có lá và bẹ thôi. Thân chúng ta cũng như vậy.

Như thế người trí tìm sắc ấm, niệm niệm diệt lại không có sắc thật có thể được, không trụ nơi sắc hình, sắc tướng, tương tợ thứ lớp sanh, khó có thể phân biệt. Như ngọn đèn và ánh sáng phân biệt sắc quyết định không thể được. Đèn cháy có ánh sáng, ngọn đèn và ánh sáng không phân biệt được.

Từ sắc quyết định ấy lại có sắc sanh thì không thể được. Nếu là sắc quyết định thì không thể có sắc khác sanh.

Thế nên sắc không có tánh cho nên Không. Chỉ do ngôn thuyết thế tục mà có. Không có tánh tức là không có thật thể cố định nên nói là Không.

Thọ cũng như thế. Thọ ấm là thọ của sáu căn. Khi sáu căn tiếp xúc với sáu trần có cảm thọ khổ, vui, không khổ không vui. Cảm thọ đó có thật không? Như sắc ấm ở trên, thọ ấm cũng vậy.

Người trí dùng mọi cách quán sát, vì thứ lớp tương tợ nên sanh diệt khó có thể phân biệt mà biết, như dòng nước tiếp nối chảy, chỉ do cảm giác nên nói ba thọ nơi thân. Thế nên phải biết thọ được nói như sắc. Tại sao như dòng nước, chỉ do cảm giác mà nói ba thọ thân? Như mắt nhìn thấy đồng hồ, chậu bông. Đồng hồ là trần, mắt là căn, căn trần tiếp xúc nhau có cảm thọ là đồng hồ đẹp, nên vui thích, thấy chậu bông đẹp cũng thích. Hai sở thích đó dường như không khác, nhưng đồng hồ khác với chậu bông, vật khác, cách sử dụng khác thì sở thích cũng khác. Những cảm thọ đó tế nhị, như dòng nước tương tục không phân biệt được ranh giới thì có thật đâu. Thế nên nói thọ như sắc, không có thật.

Tưởng phát nguồn từ danh và tướng, có nghe danh hoặc thấy tướng mới có tưởng. Một vật gì chưa từng nghe tên, chưa từng thấy tướng, chúng ta tưởng được không? Không được. Thí dụ Tết nào người ta cũng đưa ông Táo về chầu Ngọc hoàng, vẽ hình này, hình kia. Tất cả những hình đó căn cứ trên danh, tuy chưa thấy tướng nhưng nghe tên Ngọc hoàng, ông Táo rồi tưởng ra. Tưởng ở nơi mình, danh tướng ở ngoài, nếu tưởng là thật thì đâu cần đợi danh tướng. Vậy mà người ta sống với tưởng rồi khổ. Ngồi tưởng huynh đó nói như vậy là ghét hoặc thương mình. Tưởng ghét thì giận, buồn mất ăn mất ngủ, tưởng thương thì nhớ, cũng mất ăn mất ngủ. Cứ tưởng tượng trong tâm, lời người ta nói đã qua mất mà ôn lại rồi tưởng, rồi khổ. Chúng ta bị bệnh tưởng rất trầm trọng. Thí dụ người thích ăn sầu riêng, chừng một năm không có sầu riêng sẽ nhớ tưởng ăn sầu riêng rất ngon rồi chảy nước miếng. Như vậy thèm sầu riêng chính là tưởng. Hiểu như vậy mới thấy tưởng không thật mà làm chúng ta khổ, nuôi dưỡng nó nhiều thì khổ nhiều, sống với nó thì không đúng lẽ thật. Đây tưởng được giải thích rõ ràng:

Tưởng nhân danh tướng mà sanh, nếu lìa danh tướng thì không sanh. Thế nên Phật nói phân biệt biết tướng danh tự nên gọi là tưởng, không quyết định có trước, từ các duyên mà sanh, không có tánh quyết định. Vì không có tánh quyết định như bóng theo hình, nhân hình mà có bóng, không hình thì không bóng. Bóng không có quyết định. Nếu quyết định có thì lìa hình nên có bóng, mà thật không phải vậy. Thế nên từ các duyên sanh,

không có tự tánh nên không thể được. Tưởng cũng như thế, chỉ nhân danh tướng bên ngoài, do thế tục ngôn thuyết nên có.

Thức là hiểu biết phân biệt.

Thức nhân sắc, thanh, hương, vị, xúc..., mắt, tai, mũi, lưỡi, thân... sanh. Sáu căn bên trong tiếp xúc sáu trần bên ngoài, thức sanh gọi là ba sự hòa hợp.

Do mắt v.v... các căn riêng khác nên thức có riêng khác. Thức ấy là ở tại sắc, là ở tại mắt, là ở khoảng giữa? Không có quyết định, chỉ sanh rồi biết được trần cảnh, biết người này, biết người kia. Thức không quyết định từ nơi căn mà có, từ nơi trần mà có hay ở giữa căn trần. Nghĩa là khi căn tiếp xúc trần thì thức phát ra, không quyết định chỗ nơi, chỉ khi sanh ra rồi biết trần cảnh, biết người này, biết người kia.

Thức biết người này tức là thức biết người kia hay là khác? Hai thức ấy khó có thể phân biệt. Đây là nghĩa tức và dị, nghĩa là thức biết người này tức thức biết người kia hay khác thức biết người kia? Thí dụ chúng ta nhìn huynh đệ, thức biết huynh đệ này và thức biết huynh đệ kia, hai thức đó là một hay khác? Thật khó phân biệt!

Như thức của mắt, thức của tai cũng khó phân biệt, do khó phân biệt nên hoặc nói một, hoặc nói khác không có quyết định.

Đây là ngay nơi mình. Thấy người là cái biết của mắt, nghe tiếng là cái biết của tai, hai thức đó khác hay không khác? Thường mắt thấy hình dáng, tai nghe tiếng nói

mới biết người đó là ai. Nhưng người mù không thấy hình dáng, chỉ nghe tiếng nói cũng biết được là người nào. Vậy thức của mắt và thức của tai là một hay khác? Thật khó phân biệt.

Vì phân biệt từ các duyên sanh, mắt v.v... vì phân biệt nên Không, không có tự tánh. Như con hát ngậm một hạt châu rồi nhả ra lại chỉ cho người xem thì người ta sanh nghi không biết là hạt châu cũ hay là hạt châu khác. Thức cũng như thế, sanh rồi lại sanh là thức cũ trước hay là thức khác? Đây dùng thí dụ: Như con hát ngậm hạt châu một lát nhả ra cho chúng ta xem, mình sẽ nghi không biết là hạt châu cũ hay hạt châu khác. Cũng vậy, khi chúng ta thấy hoa hường biết hoa hường, lát sau thấy hoa trang biết hoa trang, vậy là một thức hay nhiều thức? Thức sanh rồi mất rồi lại sanh, khó phân biệt là thức cũ hay thức mới.

Thế nên phải biết thức không dừng trụ nên không tự tánh, hư dối như huyễn. Thức không dừng trụ nên không tự tánh, tức là không có thật thể, hư dối không thật, như huyễn như hóa.

Các hành cũng như thế. Các hành là thân, khẩu, ý. Hành có hai thứ: tịnh và bất tịnh. Những gì là bất tịnh? Làm não hại chúng sanh, tham trước v.v... gọi là bất tịnh. Không làm não hại chúng sanh, lời nói chân thật, không tham trước v.v... gọi là tịnh. Hoặc tăng hoặc giảm. Hành tịnh là ở trong cõi người, cõi trời Dục giới, trời Sắc giới, trời Vô sắc giới thọ quả báo rồi thì giảm, trở lại tạo nữa nên gọi là tăng. Hành tịnh là nghiệp thiện.

Nếu chúng ta tạo nghiệp thiện, được sanh ở cõi người, cõi trời Dục giới, trời Sắc giới, trời Vô sắc giới, lúc đó là tăng. Sanh rồi hưởng dần dần là giảm, đến chết là giảm tột độ. Nếu biết tu hạnh tịnh để được sanh lên cõi người, cõi trời nữa thì tăng. Như vậy nghiệp tăng, giảm không nhất định.

Hành bất tịnh cũng như thế. Ở trong địa ngục, súc sanh, ngạ quỷ, a-tu-la thọ quả báo rồi thì giảm, trở lại tạo nữa gọi là tăng. Thế nên các hành có tăng, có giảm nên không dừng trụ. Như người có bệnh tùy nghi trị đúng thuốc thì bệnh ắt được lành. Nếu không đúng thuốc, bệnh ắt trở lại. Các hành cũng như thế, có tăng có giảm nên không quyết định, chỉ do ngôn thuyết thế tục mà có. Như vậy các hành chỉ do ngôn thuyết thế tục mà có chứ không thật.

Nhân thế đế nên được thấy đệ nhất nghĩa đế. Gọi là vô minh duyên các hành, từ các hành mà có thức đắm trước, vì thức đắm trước nên có danh sắc, từ danh sắc có lục nhập, từ lục nhập có xúc, từ xúc có thọ, từ thọ có ái, từ ái có thủ, từ thủ có hữu, từ hữu có sanh, từ sanh có lão tử, ưu bi khổ não, ân ái biệt khổ, oán tắng hội khổ v.v... như thế các khổ đều lấy hành làm gốc. Đức Phật do thế đế nên nói. Mười hai nhân duyên là đức Phật đứng về mặt thế đế mà nói.

Nếu được đệ nhất nghĩa đế sanh trí tuệ chân thật thì vô minh dứt. Vì vô minh dứt nên các hành cũng không nhóm họp. Vì các hành không nhóm họp nên kiến đế sở đoạn: thân kiến, nghi, giới thủ v.v... đều đoạn,

và tư duy sở đoạn: tham, sân, nhiễm cõi Sắc, nhiễm cõi Vô sắc, đùa cợt, vô minh cũng đoạn. Kiến đế sở đoạn hay kiến đạo sở đoạn là thấy được chân lý rồi đoạn dứt mọi phiền não, từ căn bản phiền não đến chi mạt phiền não như thân kiến, nghi, giới cấm thủ v.v... Còn tư duy sở đoạn hay tu đạo sở đoạn thì phải tu mới đoạn được.

Do sự đoạn trừ ấy nên mỗi phần, mỗi phần diệt, nghĩa là vô minh, các hành, thức, danh sắc, lục nhập, xúc, thọ, ái, thủ, hữu, sanh, lão tử, ưu bi khổ não, ân ái biệt khổ, oán tắng hội khổ v.v... đều diệt. Do sự diệt trừ ấy nên thân năm ấm cứu cánh diệt, lại không còn thừa, duy chỉ có Không. Thế nên đức Phật muốn chỉ nghĩa Không nên nói các hành hư dối. Rốt cùng tất cả đều diệt chỉ có Không, nên Phật nói các hành hư dối, để chỉ nghĩa Không.

Lại nữa vì các pháp không tự tánh nên hư dối, vì hư dối nên Không. Như bài kệ nói:

Vì các pháp có khác,
Biết đều là không tánh.
Pháp không tánh cũng không,
Vì tất cả pháp Không.

Vì các pháp khác nhau nên biết đều không có tánh. Như hài nhi lần lần thành đứa bé biết bò rồi thiếu niên, tráng niên v.v... hình dáng đổi khác luôn không cố định nên không có thật thể, vì vậy nói không tánh. Chánh pháp không tánh cũng không. Tại sao? Vì tất cả pháp đều Không.

Giải thích: *Các pháp không có tánh. Vì cớ sao? Các pháp tuy sanh mà không trụ tự tánh, thế nên không có tánh. Như hài nhi quyết định trụ tự tánh thì trọn không thành đứa bé biết bò cho đến lão niên, mà hài nhi thứ lớp tiếp tục có tướng khác hiện ra từ biết bò cho đến lão niên. Thế nên nói thấy tướng khác của các pháp nên biết nó không tánh.*

Ngoại nhân nạn lại:

Hỏi: Nếu các pháp không tánh tức có pháp không tánh thì có lỗi gì? Nói các pháp không tánh thì pháp không tánh có thật, nếu có pháp không tánh thật thì sẽ có pháp có tánh vì đối đãi. Ngoại nhân lấy pháp không tánh có thật để bẻ lại Luận chủ.

Đáp: Nếu không tánh làm sao có pháp, làm sao có tướng? Vì cớ sao? Vì không có căn bản. Chỉ vì phá tánh nên nói không tánh. Thế nên pháp tánh nếu có thì chẳng gọi là tất cả pháp Không. Nếu tất cả pháp Không, làm sao có pháp không tánh? Tất cả pháp đều Không, làm sao nói không tánh là pháp được? Đa số người cho là Bát-nhã chấp Không, Không là rỗng không, như cái bàn là có, hư không là Không. Bát-nhã nói bàn không thật vì tướng bàn đổi thay nên không thật, chứ không có cái không thật ngoài cái bàn. Như vậy có gì để chấp?

Hỏi: Các pháp nếu không tánh,
Làm sao nói hài nhi,
Cho đến khi lão niên,
Mà có các thứ khác?

Nếu các pháp không cố định, tại sao nói có hài nhi, lão niên v.v...? Nếu có hài nhi, lão niên... là phải có pháp cố định khác.

Các pháp nếu không tánh thì không có tướng khác mà ông nói có tướng khác. Thế nên có tánh các pháp. Nếu không có tánh các pháp làm sao có tướng khác?

Đáp: Nếu các pháp có tánh,
Làm sao mà được khác?
Nếu các pháp không tánh,
Làm sao mà có khác?

Bài kệ này chỉ hai câu đầu có ý nghĩa nên trong Bát-nhã Đăng ngài Thanh Biện bỏ hai câu sau. Nếu các pháp có tánh thì vẫn nguyên như vậy, không đổi khác. Còn nếu các pháp không tánh thì có gì mà nói khác, không khác.

Giải thích: *Nếu các pháp quyết định có tánh, làm sao có thể được khác? Tánh gọi là quyết định có, không thể đổi khác, như vàng ròng không thể biến đổi. Lại như tánh tối không đổi làm sáng, tánh sáng không đổi làm tối.*

Lại nữa:
Thị pháp thì không khác,
Dị pháp cũng không khác.
Như tráng không làm lão,
Lão cũng không làm tráng.

Thị là tức. Pháp tức thì không khác vì là một. Pháp dị cũng không khác, như trẻ không làm già, già không làm trẻ.

Nếu pháp có khác thì nên có tướng khác, là thị pháp khác, là dị pháp khác? Cả hai đều không đúng. Nếu thị pháp khác thì già nên làm già, mà già thật không làm già. Nếu dị pháp khác thì già với trẻ khác, trẻ nên làm già, mà trẻ thật không làm già, cả hai đều có lỗi.

Hỏi: Nếu thị pháp tức khác thì có lỗi gì? Như nay mắt thấy thiếu niên trải qua ngày tháng năm thành lão niên. Từ tráng niên đến lão niên không phải hai người, vậy tức mà khác thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu thị pháp tức khác,
Sữa nên tức là lạc.
Lìa sữa có pháp nào,
Mà hay làm ra lạc?

Tức là một mà nói tức là khác, vậy rời sữa có lạc được không? Không. Tức không thể được vì sữa khác, lạc khác.

Nếu thị pháp tức khác thì sữa nên tức là lạc lại không cần nhân duyên. Việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì sữa và lạc có các thứ khác, sữa không tức là lạc. Thế nên pháp không tức khác. Nếu bảo dị pháp là khác, ấy cũng không đúng. Lìa sữa lại có vật gì làm lạc? Như thế suy nghĩ thị pháp không khác, dị pháp cũng không khác. Thế nên không nên thiên lệch có chỗ chấp.

Hỏi: Phá thị, phá dị vẫn còn có cái Không. Không tức là pháp. Thị, dị ông đều phá nhưng vẫn còn pháp Không. Cuối cùng ngoại nhân đi đến chỗ chấp Không.

Đáp: Nếu có pháp chẳng Không,
Thì nên có pháp Không.
Thật không pháp chẳng Không,
Đâu được có pháp Không.

Có chẳng Không thì đối đãi lại có pháp Không. Chẳng Không còn không có huống là có pháp Không.

Nếu có pháp chẳng Không làm nhân cho nhau thì nên có pháp Không, mà từ trước đến đây dùng các thứ nhân duyên để phá pháp chẳng Không. Vì pháp chẳng Không đã không thì không có đối đãi nhau. Vì không đối đãi nhau nên đâu có pháp Không.

Hỏi: Vì ông nói pháp chẳng Không không, nên pháp Không cũng không, nếu vậy tức là nói Không. Chỉ vì không có đối đãi nên chẳng nên có chấp. Nếu có đối nên có đối đãi nhau, nếu không đối thì không đối đãi nhau. Vì không đối đãi thì không có tướng, vì không tướng thì không chấp, như thế tức là nói Không.

Ông lập luận như vậy, rốt cuộc là nói Không.

Đáp: Đại thánh nói pháp Không,
Vì lìa các kiến chấp.
Nếu lại chấp có Không,
Chư Phật chẳng giáo hóa.

Chúng ta chấp pháp này có thật, pháp kia có thật, cho nên đức Phật vì phá chấp đó mà nói không thật. Nay lại chấp không thật là có thì không còn cách nào giáo hóa được.

Đại thánh (tức là Phật) *vì phá sáu mươi hai kiến chấp và các phiền não vô minh, ái v.v... nên nói Không. Nếu người nơi Không lại sanh kiến chấp, người ấy không thể giáo hóa được. Thí như có bệnh cần uống thuốc để trị, nếu thuốc lại làm bệnh thì không thể trị. Như lửa từ củi mà cháy, dùng nước có thể dập tắt, nếu từ nước mà cháy thì dùng cái gì dập tắt? Như Không là nước hay diệt được lửa các phiền não. Có người tội nặng, tâm tham trước sâu, trí tuệ cạn nên đối với Không sanh kiến chấp, hoặc nói có Không hoặc nói không có Không, nhân có không, trở lại khởi phiền não. Nếu dùng Không giáo hóa người này thì họ nói: Tôi từ lâu đã biết pháp Không này, nếu lìa Không thì không có đạo Niết-bàn, như kinh nói lìa môn Không, Vô tướng, Vô tác mà được giải thoát, chỉ là lời nói suông.*

Nếu dùng pháp Không giáo hóa, phá phiền não cho người chấp Không thì họ nói: Tôi biết pháp Không đó lâu rồi, nếu không có pháp Không thì làm gì có Niết-bàn, vì trong tam giải thoát môn Không, Vô tướng, Vô tác, hoặc Không, Vô tướng, Vô nguyện thì Không đứng đầu. Được ba giải thoát mới gọi là Niết-bàn. Ông nói ông thông suốt pháp Không rồi, vậy pháp Không có thật.

Tóm lại Bát-nhã phá chấp mọi sự vật thật có. Sự vật là duyên hợp, vô thường, hư giả không thật, không thật nên không có thật thể, không tự tánh, không cố định, gọi đó là Không. Nay nghe nói Không

rồi chấp Không là thật thì thêm một bệnh thứ hai. Chấp có thì dùng không thật phá, chấp không thật là thật thì lấy gì phá? Đó là bệnh nặng không thuốc chữa. Kinh thường nói: *Thà chấp có bằng núi Tu-di, không nên chấp Không bằng hạt cải.* Chấp có còn phá được, chấp Không thì hết phá. Chủ yếu của Bát-nhã là phá chấp có, chấp không. Nếu nói Bát-nhã chấp Không thì đó là cái nhìn lệch lạc, sai lầm của những người học Bát-nhã không thấu đáo.

Quyển 4

XIV- PHẨM PHÁ HỢP

Chánh văn:

Nói rằng trong phẩm Phá căn ở trước nói kiến, sở kiến, kiến giả đều không thành. Vì ba việc này không có pháp khác ắt là không hợp. Nghĩa không hợp nay sẽ nói.

Hỏi: Cớ sao mắt v.v... ba việc không hợp?

Đáp: **Kiến, khả kiến, kiến giả,**
Mỗi pháp ở mỗi nơi.
Như thế ba pháp khác,
Trọn không có khi hợp.

Thấy là nhãn căn, bị thấy là sắc trần, người thấy là ngã. Ba việc ấy mỗi thứ ở chỗ khác trọn không có khi hợp. Chỗ khác là mắt ở trong thân, sắc ở ngoài, ngã hoặc nói ở trong thân, hoặc nói khắp tất cả chỗ, thế nên không hợp. Lại nữa nếu bảo

có thấy pháp là hợp mà thấy hay chẳng hợp mà thấy? Cả hai đều không đúng. Vì cớ sao? Nếu hợp mà thấy, tùy chỗ có trần nên có căn, có ngã, nhưng việc ấy không đúng, thế nên chẳng hợp. Nếu chẳng hợp mà thấy thì căn, ngã, trần mỗi pháp ở chỗ khác cũng nên có thấy mà chẳng thấy. Vì cớ sao? Như nhãn căn ở đây không thấy được cái bình ở chỗ xa, thế nên cả hai đều không thấy.

Hỏi: Ngã, ý, căn, trần bốn việc hợp nên có cái biết sanh, hay biết muôn vật bình, y v.v... Thế nên có hay thấy, bị thấy, người thấy.

Đáp: Việc này trong phẩm căn đã phá, nay sẽ nói thêm. Ông nói bốn việc hợp nên cái biết sanh. Cái biết ấy là thấy các vật bình, y v.v... rồi sanh hay là chưa thấy mà sanh? Nếu thấy rồi sanh, cái biết ắt vô dụng. Nếu chưa thấy mà sanh ấy ắt chưa hợp, làm sao có cái biết sanh? Nếu bảo bốn việc đồng thời hợp rồi cái biết sanh, ấy cũng không đúng. Nếu đồng thời sanh thì không đối đãi nhau. Vì cớ sao? Trước có bình, kế đó thấy, sau có cái biết sanh, đồng thời thì không có trước sau. Vì cái biết không, nên hay thấy, bị thấy, người thấy cũng không. Như thế các pháp như huyễn, như mộng, không có tướng quyết định thì đâu được có hợp? Vì không hợp nên Không.

Lại nữa:

Nhiễm cùng với bị nhiễm,

Người nhiễm cũng như thế.

Các nhập, phiền não khác,

Đều cũng lại như thế.

Như thế bị thấy, người thấy không hợp nên nhiễm, bị nhiễm, người nhiễm cũng nên không hợp. Như nói ba pháp thấy, bị thấy, người thấy ắt nói các nhập khác, nghe, bị nghe, người nghe v.v..., như nói nhiễm, bị nhiễm, người nhiễm ắt nói các phiền não khác, sân, bị sân, người sân v.v...

Lại nữa:

Pháp khác nên có hợp,

Thấy v.v... không khác.

Vì tướng khác chẳng thành,

Thấy v.v... sao hợp?

Phàm vật đều do khác nhau nên có hợp, mà thấy v.v... tướng khác không thể được, thế nên không hợp.

Lại nữa:

Chẳng phải chỉ bị thấy...,

Tướng khác không thể được.

Đã có tất cả pháp,

Đều cũng không tướng khác.

Chẳng những tướng khác của ba việc thấy, bị thấy, người thấy không thể được, tất cả pháp đều không có tướng khác.

Hỏi: Cớ sao không có tướng khác?

Đáp: **Khác nhân khác có khác,**
Khác lìa khác không khác.
Nếu pháp sở nhân sanh,
Pháp ấy không khác nhân.

Điều ông nói là khác, khác ấy nhân pháp khác nên gọi là khác, lìa pháp khác chẳng gọi là khác. Vì cớ sao? Nếu pháp từ các duyên sanh, pháp ấy chẳng khác nhân vì nhân hoại, quả cũng hoại. Như nhân kèo, đòn tay v.v... mà có cái nhà, nhà chẳng khác kèo, đòn tay vì kèo, đòn tay v.v... hoại, nhà cũng hoại.

Hỏi: ***Nếu có pháp khác quyết định thì có lỗi gì?***

Đáp: **Lìa từ khác có khác,**
Nên ngoài khác có khác.
Lìa từ khác không khác,
Thế nên không có khác.

Nếu lìa từ khác có pháp khác thì nên lìa khác có pháp khác, mà thật lìa từ khác không có pháp khác, thế nên không có pháp khác nào khác. Như lìa năm ngón tay khác có nắm tay khác, nắm tay khác nên đối với vật khác (như) bình v.v... có khác. Nay lìa năm ngón tay khác, nắm tay khác không thể được, thế nên nắm tay khác đối với bình, y v.v... không có pháp khác.

Hỏi: ***Kinh của tôi nói tướng khác không phải từ các duyên sanh. Vì phân biệt tổng tướng nên có tướng khác, nhân tướng khác nên có pháp khác.***

Đáp: **Trong khác không tướng khác,**
Trong chẳng khác cũng không.
Vì không có tướng khác,
Thì không đây kia khác.

Ông nói phân biệt tổng tướng nên có tướng khác, nhân tướng khác nên có pháp khác. Nếu vậy là tướng khác từ các duyên sanh, như thế tức nói pháp của các duyên. Vì tướng khác ấy lìa pháp khác không thể được nên tướng khác nhân pháp khác mà có, không thể riêng thành. Nay trong pháp khác không có tướng khác. Vì cớ sao? Vì trước có pháp khác nên đâu dùng tướng khác. Trong pháp chẳng khác cũng không tướng khác. Vì cớ sao? Nếu tướng khác ở trong pháp chẳng khác thì chẳng gọi là pháp chẳng khác. Nếu cả hai đều không tức không tướng khác. Vì tướng khác không, nên pháp đây kia cũng không. Lại nữa vì pháp khác không, nên cũng không hợp.

Thị pháp không tự hợp,
Dị pháp cũng không hợp.
Người hợp và khi hợp,
Pháp hợp cũng đều không.

Thị pháp tự thể không hợp do vì là một, như một ngón tay không tự hợp. Dị pháp cũng chẳng hợp do vì khác. Việc khác đã thành thì không cần phải hợp. Như thế suy nghĩ pháp hợp không thể được. Thế nên nói người hợp, thời gian hợp, pháp hợp đều không thể được.

Giảng:

Tại sao phá hợp? Kinh thường nói căn, trần, thức hợp lại mới có hiểu biết phân biệt, nếu không có căn hoặc trần thì thức không phân biệt sự vật. Như vậy mọi tiếp xúc, cảm thọ là do ba thứ hợp lại. Phải có những pháp khác nhau chung lại mới gọi là hợp, mà hợp được tức có thật. Ngoại nhân căn cứ vào đây lập căn, trần, thức là thật. Ba pháp đó thật thì tất cả pháp thế gian cũng thật, tại sao nói là không? Như vậy ngoại nhân dùng lý duyên hợp trong kinh Phật, để phá thuyết tự tánh không, không ngã, không pháp, không hữu vi, vô vi v.v... của ngài Long Thọ.

Nói rằng trong phẩm Phá căn ở trước nói kiến, sở kiến, kiến giả đều không thành. Vì ba việc này không có pháp khác ắt là không hợp. Nghĩa không hợp nay sẽ nói.

Phần trước đã nói năng kiến, sở kiến, kiến giả, không khác nhau nên không thể hợp, nay sẽ nói nghĩa không hợp.

Hỏi: Cớ sao mắt v.v... ba việc không hợp? Mắt, sắc, thức, ba việc đó có, tại sao không hợp?

Đáp: Kiến, khả kiến, kiến giả,
Mỗi pháp ở mỗi nơi.
Như thế ba pháp khác,
Trọn không có khi hợp.

Theo đây kiến là mắt, là căn, khả kiến là trần, kiến giả là người thấy tức là thức. Theo Duy thức,

căn trần thức ba pháp hợp nhau, hợp thì phải chung lại. Như mắt thấy đồng hồ, mắt là căn, đồng hồ là trần, căn trần tiếp xúc sanh thức phân biệt, vậy ba pháp đó có hợp không? Hợp là chung mà ba pháp ở ba nơi làm sao gọi là hợp? Căn nơi thân, trần ở ngoài, thức trong thân, làm sao mà hợp? Đây là đứng về phương diện chỗ nơi, mỗi pháp ở mỗi chỗ nên không hợp.

Giải thích:

Thấy là nhãn căn, bị thấy là sắc trần, người thấy là ngã, chỗ khác nói là thức. *Ba việc ấy mỗi thứ ở chỗ khác trọn không có khi hợp. Chỗ khác là mắt ở trong thân, sắc ở ngoài, ngã* tức là thức, *hoặc nói ở trong thân, hoặc nói khắp tất cả chỗ* (toàn thân), *thế nên không hợp. Lại nữa nếu bảo có thấy pháp là hợp mà thấy hay chẳng hợp mà thấy? Cả hai đều không đúng.* Thấy pháp là thấy một vật như cái bình, cái đèn, đó là hợp mà thấy hay chẳng hợp mà thấy? Hợp mà thấy không đúng, không hợp mà thấy cũng không đúng.

Vì cớ sao? Nếu hợp mà thấy, tùy chỗ có trần nên có căn, có ngã, nhưng việc ấy không đúng, thế nên chẳng hợp. Nếu hợp mà thấy thì khi thấy cái bông, cái đồng hồ lẽ ra mắt phải ở chỗ bông, đồng hồ và ngã tức là thức cũng ở chỗ bông, đồng hồ, vì ba thứ chung lại mới gọi là hợp, nhưng sự thật không phải vậy. Thế nên hợp mà thấy là không đúng.

Nếu chẳng hợp mà thấy thì căn, ngã, trần mỗi pháp ở chỗ khác cũng nên có thấy, mà chẳng thấy. Vì cớ sao? Như nhãn căn ở đây không thấy được cái bình

ở chỗ xa, thế nên cả hai đều không thấy. Nếu không hợp mà thấy thì mắt và thức ở đây, trần ở đâu chúng ta cũng phải thấy, vì không cần đợi có duyên liên hệ với nhau tức là có hợp mới thấy. Như ngồi ở đây mà có thể thấy tứ phương, nhưng sự thật cái bình ở nhà bên cạnh mình có thấy không? Thế nên hợp không được, không hợp cũng không được.

Hỏi: Ngã, ý, căn, trần bốn việc hợp nên có cái biết sanh, hay biết muôn vật bình, y v.v... Thế nên có hay thấy, bị thấy, người thấy. Kinh nói có ngã, ý, căn, trần. Ngã là ta, ý là ý, căn là mắt, trần là trần cảnh hay sắc trần, bốn việc hợp mới có cái biết sanh, biết được muôn vật trên thế gian như bình, y v.v... Vì vậy có hay thấy, bị thấy và người thấy.

Đáp: Việc này trong phẩm căn đã phá, nay sẽ nói thêm. Ông nói bốn việc hợp nên cái biết sanh. Cái biết ấy là thấy các vật bình, y v.v... rồi sanh hay là chưa thấy mà sanh? Bốn việc hợp rồi cái biết sanh, như vậy cái biết đó do thấy vật như bình, y v.v... rồi sanh, hay chưa thấy mà sanh?

Nếu thấy rồi sanh, cái biết ắt vô dụng. Nếu thấy tức có biết, đâu cần đợi cái biết sanh, nó trở nên vô dụng.

Nếu chưa thấy mà sanh ấy ắt chưa hợp, làm sao có cái biết sanh? Chưa thấy là chưa hợp thì cái biết chưa sanh, vì phải đủ ngã, ý, căn, trần hợp cái biết mới sanh. Như vậy hai trường hợp đều không đúng.

Nếu bảo bốn việc đồng thời hợp rồi cái biết sanh, ấy cũng không đúng. Nếu đồng thời sanh thì không đối đãi nhau. Vì cớ sao? Trước có bình, kế đó thấy, sau có cái biết sanh, đồng thời thì không có trước sau. Vì cái biết không, nên hay thấy, bị thấy, người thấy cũng không. Như thế các pháp như huyễn, như mộng, không có tướng quyết định thì đâu được có hợp? Vì không hợp nên Không. Cuối cùng các pháp là Không. Không là không có tự thể cố định, không phải không ngơ. Luận chủ giải rộng thêm.

Lại nữa:

Nhiễm cùng với bị nhiễm,
Người nhiễm cũng như thế.
Các nhập, phiền não khác,
Đều cũng lại như thế.

Sắc trần là bị thấy, căn là hay thấy, thức phân biệt là người thấy, ba việc đó không hợp. Ở đây nói nhiễm là tham, bị nhiễm là vật bị tham, người nhiễm là người tham, cũng như thế. Nhãn căn là nhãn nhập, các nhập khác là nhĩ nhập, tỹ nhập, thiệt nhập, thân nhập, ý nhập đều cũng như vậy. Các phiền não khác là sân, si v.v... cũng như vậy.

Như thế bị thấy, người thấy không hợp nên nhiễm, bị nhiễm, người nhiễm cũng nên không hợp. Như nói ba pháp thấy, bị thấy, người thấy ắt nói các nhập khác, nghe, bị nghe, người nghe v.v... như nói nhiễm, bị nhiễm, người nhiễm ắt nói các phiền não khác, sân, bị sân, người sân v.v...

Lại nữa:

Pháp khác nên có hợp,
Thấy v.v... không khác.
Vì tướng khác chẳng thành,
Thấy v.v... sao hợp?

Hợp là nhiều pháp khác nhau chung lại nên phải là khác mới có hợp. Nhưng thấy, bị thấy và người thấy không khác, tức là tướng khác không thành thì không hợp.

Phàm vật đều do khác nhau nên có hợp, mà thấy v.v... tướng khác không thể được, thế nên không hợp.

Lại nữa:

Chẳng phải chỉ bị thấy...,
Tướng khác không thể được.
Đã có tất cả pháp,
Đều cũng không tướng khác.

Hay thấy, bị thấy, người thấy không có tướng khác thì tất cả pháp cũng không có tướng khác.

Giải thích: *Chẳng những tướng khác của ba việc thấy, bị thấy, người thấy không thể được, tất cả pháp đều không có tướng khác.*

Hỏi: Cớ sao không có tướng khác?

Đáp: Khác nhân khác có khác,
Khác lìa khác không khác.
Nếu pháp sở nhân sanh,
Pháp ấy không khác nhân.

Pháp tự nó không thể khác được, đối với pháp khác nó mới khác, như A đối với B thì A mới khác B. Lìa pháp khác cũng không có khác vì một mình nó làm sao có khác? Nếu pháp từ nhân sanh ra thì pháp đó không thể khác nhân. Thí dụ đồng hồ do những bộ phận như cái cốt, cây kim v.v... ráp lại thì cái cốt, cây kim v.v... có khác với đồng hồ không? Nếu từ nhân mà thành đồng hồ thì đồng hồ và những bộ phận kia không thể khác nhau. Nếu khác thì không thành nhân của nó.

Giải thích:

Điều ông nói là khác, khác ấy nhân pháp khác nên gọi là khác, lìa pháp khác chẳng gọi là khác. Vì cớ sao? Nếu pháp từ các duyên sanh, pháp ấy chẳng khác nhân vì nhân hoại, quả cũng hoại. Từ các duyên sanh thì pháp ấy không khác với nhân. Như cái bàn từ gỗ, đinh v.v... ráp lại thì bàn có khác gỗ, đinh v.v... không? Từ nhân mà thành thì nó không khác nhân, vì nhân hoại, quả cũng hoại.

Như nhân kèo, đòn tay v.v... mà có cái nhà, nhà chẳng khác kèo, đòn tay vì kèo, đòn tay v.v... hoại, nhà cũng hoại. Đây dùng thí dụ cái nhà do đòn tay, kèo, cột v.v... làm thành thì nó không thể khác đòn tay, kèo, cột v.v... vì từ sở nhân sanh thì nó không khác. Nhân là chỉ cho nhân duyên.

Hỏi: Nếu có pháp khác quyết định thì có lỗi gì? Nếu có pháp khác quyết định sẵn là khác rồi thì có lỗi gì?

Đáp: Lìa từ khác có khác,
Nên ngoài khác có khác.
Lìa từ khác không khác,
Thế nên không có khác.

Lìa từ khác là từ nhân khác mà có khác thì nên lìa nhân có khác. Như cái bàn nếu rời gỗ, đinh v.v... có cái khác thì nên đối với các cái khác có khác. Nhưng lìa sở nhân khác thì không có khác, thế nên không có pháp khác.

Giải thích: *Nếu lìa từ khác có pháp khác thì nên lìa khác có pháp khác, mà thật lìa từ khác không có pháp khác, thế nên không có pháp khác nào khác.* Nếu lìa từ nhân khác có pháp khác thì mới nói đối với khác nó có pháp khác. Như đồng hồ là tướng chung, nhưng trong đồng hồ có cây kim, mặt đồng hồ, cái cốt v.v... những bộ phận của đồng hồ thì có khác, còn tổng tướng của đồng hồ thì không khác. Đứng về mặt nhân của nó thì phải có khác, còn nếu lìa nhân khác không khác thì đối với khác nó đâu thành pháp khác được. Như vậy các sự vật mỗi pháp tuy có khác, nhưng nếu bên trong những nhân để thành một vật không thể khác, thì bên ngoài cũng không thể khác. Trở lại thí dụ cái nhà: cột, kèo, đòn tay, rui, mè v.v... tự nhiên là khác rồi, nhưng khi thành nhà thì không thể nói khác được. Cũng như thân chúng ta: mũi, tai khác nhau, cả những bộ phận trong thân cũng khác nhau, mà khác hết thì mình là ai? Tai, mũi của mình hay của ai? Nếu tất cả đều của mình thì làm sao nói khác? Vậy về mặt bộ phận thì thấy có khác,

nhưng về tổng tướng không thể nói khác. Như trong vườn của chúng ta có trồng mít, xoài, ổi v.v... mỗi cây thì khác, nhưng nhìn tướng chung của miếng vườn thì không khác. Nếu trong miếng vườn mà mít, xoài, ổi v.v... không khác thì qua miếng vườn khác có mít, xoài v.v... khác được không? Cho nên nói những pháp khác cũng không khác được.

Giải thích: *Như lìa năm ngón tay khác có nắm tay khác, nắm tay khác nên đối với vật khác (như) bình v.v... có khác. Nay lìa năm ngón tay khác, nắm tay khác không thể được, thế nên nắm tay khác đối với bình, y v.v... không có pháp khác.* Năm ngón tay nắm lại thành nắm tay, vậy ngón tay khác hay không khác với nắm tay? Năm ngón tay, mỗi ngón mỗi khác, là nhân để thành nắm tay thì nắm tay không khác năm ngón tay. Vậy tất cả sự vật từ nhân thành quả thì nhân và quả không khác nhau, nhưng rời ra thì mỗi nhân khác nhau. Nếu nắm tay không khác với năm ngón tay thì nắm tay với đồng hồ đâu được khác. Đối với sự vật chung quanh cũng như vậy. Nhìn trên nhân quả thì nhân với quả khác, nhưng xét cho đúng thì ngoài nhân không có quả, nhân còn thì quả còn, nhân hoại thì quả hoại, vì vậy nói không khác. Năm ngón tay đối với nắm tay không khác thì nắm tay đối với bình, y v.v... cũng phải không khác. Tại sao? Năm ngón tay khác với nắm tay mà thấy không khác thì đối với các pháp khác, làm sao nói khác.

Hỏi: Kinh của tôi nói tướng khác không phải từ các duyên sanh. Vì phân biệt tổng tướng nên có tướng khác,

nhân tướng khác nên có pháp khác. Như kinh nói khi phân biệt tướng chung thì thấy có những tướng riêng khác. Như cái nhà, khi phân biệt cột, kèo, đòn tay v.v... mỗi thứ đều có tướng khác. Do có tướng khác nên có pháp khác, vậy là có pháp khác.

Đáp: Trong khác không tướng khác,
Trong chẳng khác cũng không.
Vì không có tướng khác,
Thì không đây kia khác.

Trong khác không có tướng khác, như trong cái nhà, nói cột khác, đòn tay khác v.v... rời nhau thì không gọi là cái nhà. Vậy trong tổng tướng những bộ phận thấy khác mà nói khác thì không thể được. Như trong thân chúng ta mắt, tai, mũi... những bộ phận riêng đó đối với mình là khác hay không khác? Tai tôi, mũi tôi... tất cả đều là tôi, nếu nói tai khác, mũi khác v.v... là không được. Thế nên chúng không có tướng khác, là đây là kia riêng biệt.

Ông nói phân biệt tổng tướng nên có tướng khác, nhân tướng khác nên có pháp khác. Nếu vậy là tướng khác từ các duyên sanh, như thế tức nói pháp của các duyên. Vì tướng khác ấy lìa pháp khác không thể được nên tướng khác nhân pháp khác mà có, không thể riêng thành. Kết thúc lại, tướng khác phải nhân pháp khác mà thành. Thí dụ chai dầu và đồng hồ, hai tướng khác nhau mới nói chai dầu khác đồng hồ. Nếu chỉ có đồng hồ thì không nói khác được. Như vậy khác không tự có mà do đối đãi thành nên không thật.

Nay trong pháp khác không có tướng khác. Vì cớ sao? Vì trước có pháp khác nên đâu dùng tướng khác. Trong pháp khác không có tướng khác vì trước đã có pháp khác rồi. Như đồng hồ đã là pháp khác rồi thì không cần phân biệt tướng khác trong đồng hồ nữa.

Trong pháp chẳng khác cũng không tướng khác. Chẳng khác tức là đồng, đồng thì có tướng khác làm gì?

Vì cớ sao? Nếu tướng khác ở trong pháp chẳng khác thì chẳng gọi là pháp chẳng khác. Nếu cả hai đều không tức không tướng khác. Vì tướng khác không, nên pháp đây kia cũng không. Lại nữa vì pháp khác không, nên cũng không hợp. Hợp là do những pháp khác nhau chung lại, không có pháp khác thì lấy gì hợp, cho nên nghĩa hợp không thành.

Thị pháp không tự hợp,
Dị pháp cũng không hợp.
Người hợp và khi hợp,
Pháp hợp cũng đều không.

Thị là tức, tức là ngay pháp đó. Dị pháp là pháp khác. Tức không được, dị không được, người hợp không được, thời gian hợp, pháp hợp cũng không được, tất cả đều không thành.

Thị pháp tự thể không hợp do vì là một, như một ngón tay không tự hợp. Dị pháp cũng chẳng hợp do vì khác. Việc khác đã thành thì không cần phải hợp. Như thế suy nghĩ pháp hợp không thể được. Thế nên nói người hợp, thời gian hợp, pháp hợp đều không thể được.

Thị pháp là nguyên tự thể nó, làm sao hợp? Pháp khác cũng không hợp, như cái bàn, cái chuông khác nhau thì không hợp được.

Tất cả những pháp thành lập cho là duyên hợp thì những pháp đó phải khác nhau. Nói khác là gượng nói, chứ đã chung hợp thì phải có liên hệ không thể gọi là khác. Tìm pháp khác không có nên không thể nói pháp khác hợp, như vậy hợp không thành. Bởi hợp không thành nên căn, trần, thức hòa hợp là không thật. Đây là phá nghĩa hợp để chúng ta thấy rõ Phật nói các pháp do nhân duyên hòa hợp mà thành chỉ là phương tiện tạm thời chứ không phải là đệ nhất nghĩa. Hiểu như vậy chúng ta mới không nghĩ lầm tại sao kinh nói các pháp do nhân duyên hợp mà Luận chủ lại phá hợp.

XV- PHẨM QUÁN HỮU VÔ

Chánh văn:

Hỏi: ***Các pháp mỗi pháp có tánh do vì có lực dụng. Như bình có tánh của bình, vải có tánh của vải. Tánh ấy khi các duyên hợp thì thành.***

Đáp: **Trong các duyên có tánh,**

Việc ấy ắt không đúng.

Tánh từ các duyên ra,

Tức gọi pháp tạo tác.

Nếu các pháp có tánh, không nên từ các duyên ra. Vì cớ sao? Nếu từ các duyên ra tức là pháp tạo tác, không có tánh quyết định.

Hỏi: ***Nếu tánh các pháp do các duyên tạo thành thì có lỗi gì?***

Đáp: **Tánh nếu là tạo tác,**

Làm sao có nghĩa này?

Tánh gọi là không tác,

Không đợi pháp khác thành.

Như vàng lẫn với đồng thì không phải là vàng ròng. Như thế nếu có tánh thì không phải các duyên. Nếu từ các duyên hiện ra thì nên biết không chân tánh. Lại tánh nếu quyết định thì không nên đợi pháp khác làm ra. Không phải như dài ngắn kia đây không có tánh quyết định nên đợi pháp khác mà có.

Hỏi: Các pháp nếu không tự tánh thì nên có tha tánh.

Đáp: **Pháp nếu không tự tánh,**

Làm sao có tha tánh?

Tự tánh đối tha tánh,

Cũng gọi là tha tánh.

Tánh các pháp vì do các duyên tạo tác cũng là nhân đối đãi mà thành nên không tự tánh. Nếu vậy tha tánh đối với tha cũng là tự tánh, cũng từ các duyên sanh, vì đối đãi nên cũng là không. Vì không làm sao nói các pháp từ tha tánh sanh vì tha tánh cũng là tự tánh.

Hỏi: Nếu lìa tự tánh, tha tánh có các pháp thì có lỗi gì?

Đáp: **Lìa tự tánh, tha tánh,**

Đâu được lại có pháp?

Nếu có tự, tha tánh,

Các pháp ắt được thành.

Ông nói lìa tự tánh tha tánh mà có pháp, việc ấy không đúng. Nếu lìa tự tánh tha tánh ắt không có pháp. Vì cớ sao? Có tự tánh tha tánh pháp mới được thành, như thể bình là tự tánh, còn vật khác như y là tha tánh.

Hỏi: Nếu dùng tự tánh tha tánh phá cái có thì nay nên có cái không.

Đáp: **Có nếu đã chẳng thành,**

Không, sao có thể thành?

Nhân có mà có pháp,

Có hoại gọi là không.

Nếu ông đã nhận có chẳng thành thì cũng nên nhận không cũng không. Vì cớ sao? Vì pháp có bại hoại nên gọi là không. Không ấy có là nhân hoại mà có.

Lại nữa:

Nếu người thấy có, không,

Thấy tự tánh, tha tánh.

Như thế ắt chẳng thấy,

Nghĩa chân thật Phật pháp.

Nếu người chấp sâu các pháp, ắt tìm cái chấp có. Nếu phá tự tánh ắt chấp tha tánh. Nếu phá tha tánh thì chấp có. Nếu phá có thì chấp không.

Nếu phá không thì mê muội. Nếu hàng lợi căn tâm chấp trước mỏng, biết diệt các kiến chấp được an ổn nên lại chẳng sanh bốn thứ hý luận, người ấy ắt thấy nghĩa chân thật của Phật pháp. Thế nên nói bài kệ trên.

Lại nữa:

Phật hay diệt có không,
Khi dạy Ca-chiên-diên.
Trong kinh Phật đã nói,
Lìa có cũng lìa không.

Trong kinh San-đà Ca-chiên-diên, Phật vì nói nghĩa chánh kiến lìa có lìa không. Nếu trong các pháp một chút quyết định có thì Phật không nên phá có và không. Nếu phá có thì người bảo là không. Phật thông suốt tướng các pháp nên nói cả hai đều không. Thế nên ông nên xả kiến chấp có không.

Lại nữa:

Nếu pháp thật có tánh,
Sau ắt chẳng nên không.
Tánh nếu có tướng khác,
Việc ấy trọn không đúng.

Nếu các pháp quyết định có tánh, trọn không nên biến đổi. Vì cớ sao? Nếu quyết định ở tự tánh, không nên có tướng khác, như dụ vàng ròng ở trước. Nay hiện thấy các pháp có tướng khác nên biết không có tướng quyết định.

Lại nữa:

Nếu pháp thật có tánh,

Làm sao có thể khác?

Nếu pháp thật không tánh,

Làm sao có thể khác?

Nếu pháp quyết định có tánh, làm sao có thể biến đổi? Nếu không tánh thì không có tự thể, làm sao có thể biến đổi?

Lại nữa:

Định có thì chấp thường,

Định không thì chấp đoạn.

Thế nên người có trí,

Không nên chấp có, không.

Nếu pháp quyết định có tướng có thì trọn không tướng không, ấy tức là thường. Vì cớ sao? Như nói ba đời, trong vị lai có tướng của pháp, pháp ấy lại đến hiện tại rồi chuyển vào quá khứ mà không bỏ bản tướng, ấy tức là thường. Lại nói trong nhân trước có quả, ấy cũng là thường. Nếu nói quyết định có cái không, không ấy ắt trước có nay không, ấy tức là đoạn diệt. Đoạn diệt gọi là không nhân tương tục. Do hai kiến chấp này tức xa lìa Phật pháp.

Hỏi: Cớ gì nhân có mà sanh thường kiến, nhân không mà sanh đoạn kiến?

Đáp: **Pháp có tánh quyết định,**
Chẳng không ắt là thường.
Trước có mà nay không,
Ấy ắt là đoạn diệt.

Nếu pháp tánh quyết định có ắt là có tướng, chẳng phải không tướng, trọn chẳng nên không. Nếu không thì chẳng phải có, tức là không, trước đã nói qua, nên như thế ắt rơi vào thường kiến. Nếu pháp trước có, bại hoại mà thành không, ấy gọi là đoạn diệt. Vì cớ sao? Vì có chẳng nên không. Ông bảo có, không mỗi cái có tướng quyết định. Nếu có đoạn kiến thường kiến ắt không tội phước v.v... là phá việc thế gian, thế nên cần phải bỏ.

Giảng:

Phẩm này quan trọng vì đây là chỗ chấp thường xuyên của chúng ta. Người thế gian thường nhìn sự vật ở hai mặt hoặc là có hoặc là không. Như cái bàn có hình dáng, chạm được thì nói là thật có; chỗ không có gì, mắt không thấy, tay không chạm được thì nói là thật không. Bàn nếu thật có thì còn mãi, nhưng thời gian sau hoại đi thì không gọi là thật có được. Chỗ không có gì thật ra có không khí, vi trùng, bụi bặm v.v... chứ không phải không ngơ. Như vậy đối với chúng ta cái gì mắt thấy thì cho là thật có, mắt không thấy thì nói là thật không. Thấy thật có, thật không là cái nhìn chưa thấu đáo mà chấp là cố định, là chân thật thì đó là bệnh, là ngu si, là gốc của sự tranh cãi.

Thí dụ như khi có sao chổi, người tỏ mắt liền thấy, còn người mắt yếu nhìn không thấy. Người nhìn thấy xác định là có, người không thấy xác định là không, hai người cãi nhau không thôi. Người mù rờ voi cũng là một thí dụ của sự tranh cãi do lối nhìn một bên rồi chấp phải quấy, có không... Tất cả cuộc tranh cãi Phật đều gọi là hý luận.

Hỏi: Các pháp mỗi pháp có tánh do vì có lực dụng. Như bình có tánh của bình, vải có tánh của vải. Tánh ấy khi các duyên hợp thì thành. Ngoại nhân nói các pháp có tánh tức là có thật thể cố định, nhưng lại nói tánh do duyên hợp nên nhất định có. Cũng như đất nắn thành bình thì bình nhất định có thật, chỉ dệt thành vải thì vải nhất định có thật. Như kinh Phật nói:

Thử hữu cố bỉ hữu,
Thử vô cố bỉ vô,
Thử sanh cố bỉ sanh,
Thử diệt cố bỉ diệt.

Nhân duyên hợp thì cái này có nên cái kia có; nhân duyên ly tán, cái này không nên cái kia không. Như vậy kinh đã xác nhận có Có Không mà tại sao ông nói không Có Không?

Đáp: Trong các duyên có tánh,
Việc ấy ắt không đúng.
Tánh từ các duyên ra,
Tức gọi pháp tạo tác.

Tánh là thật thể cố định, là cái thể nguyên vẹn như vậy mãi mà nói duyên làm ra thì không hợp lý. Nếu tánh từ duyên ra thì pháp đó có tạo tác, không phải là tánh.

Nếu các pháp có tánh, không nên từ các duyên ra. Vì cớ sao? Nếu từ các duyên ra tức là pháp tạo tác, không có tánh quyết định.

Hỏi: Nếu tánh các pháp do các duyên tạo thành thì có lỗi gì?

Đáp: Tánh nếu là tạo tác,
Làm sao có nghĩa này?
Tánh gọi là không tác,
Không đợi pháp khác thành.

Nếu tánh do các duyên tạo ra thì không đúng, vì nó là thật thể cố định không do pháp khác làm thành.

Như vàng lẫn với đồng thì không phải là vàng ròng. Như thế nếu có tánh thì không phải các duyên. Nếu từ các duyên hiện ra thì nên biết không chân tánh. Lại tánh nếu quyết định thì không nên đợi pháp khác làm ra. Không phải như dài ngắn kia đây không có tánh quyết định nên đợi pháp khác mà có. Dài ngắn kia đây do đối đãi mà thành, không phải là thật pháp. Phàm có đối đãi thì không có tự tánh, phải đợi pháp khác mới có.

Hỏi: Các pháp nếu không tự tánh thì nên có tha tánh.

Đáp: Pháp nếu không tự tánh,
Làm sao có tha tánh?
Tự tánh đối tha tánh,
Cũng gọi là tha tánh.

Tự tánh là nơi mình, tự tánh nơi người khác là tha tánh.

Tánh các pháp vì do các duyên tạo tác cũng là nhân đối đãi mà thành nên không tự tánh. Nếu vậy tha tánh đối với tha cũng là tự tánh, cũng từ các duyên sanh, vì đối đãi nên cũng là không. Vì không làm sao nói các pháp từ tha tánh sanh vì tha tánh cũng là tự tánh. Như vậy các pháp không từ tự tánh sanh, cũng không từ tha tánh sanh.

Hỏi: Nếu lìa tự tánh, tha tánh có các pháp thì có lỗi gì?

Đáp: Lìa tự tánh, tha tánh,
Đâu được lại có pháp?
Nếu có tự, tha tánh,
Các pháp ắt được thành.

Tự tánh, tha tánh không có, làm sao thành được các pháp?

Ông nói lìa tự tánh tha tánh mà có pháp, việc ấy không đúng. Nếu lìa tự tánh tha tánh ắt không có pháp. Vì cớ sao? Có tự tánh tha tánh pháp mới được thành, như thể bình là tự tánh, còn vật khác như y là tha tánh.

Hỏi: Nếu dùng tự tánh tha tánh phá cái có thì nay nên có cái không.

Đáp: Có nếu đã chẳng thành,
Không, sao có thể thành?
Nhân có mà có pháp,
Có hoại gọi là không.

Không là từ Có hoại chứ không tự có. Nếu Có không thành thì Không thành được không?

Nếu ông đã nhận có chẳng thành thì cũng nên nhận không cũng không. Vì cớ sao? Vì pháp có bại hoại nên gọi là không. Không ấy có là nhân hoại mà có.

Lại nữa:
Nếu người thấy có, không,
Thấy tự tánh, tha tánh.
Như thế ắt chẳng thấy,
Nghĩa chân thật Phật pháp.

Nếu người chấp sâu các pháp, ắt tìm cái chấp có. Nếu phá tự tánh ắt chấp tha tánh. Nếu phá tha tánh thì chấp có. Nếu phá có thì chấp không. Nếu phá không thì mê muội. Người thế gian nói chuyện với nhau luôn ở hai bên hoặc có hoặc không, ngoài ra thì mê muội, không còn nói gì được nữa. Nếu chấp cứng vào có, không thì không thể nào hiểu được lý Phật pháp, vì Phật pháp vượt ngoài có và không.

Nếu hàng lợi căn tâm chấp trước mỏng, biết diệt các kiến chấp được an ổn nên lại chẳng sanh bốn thứ hý luận,

người ấy ắt thấy nghĩa chân thật của Phật pháp. Thế nên nói bài kệ trên. Bốn thứ hý luận là bốn cách lý luận của Ấn Độ: có, không, chẳng phải có chẳng phải không, cũng có cũng không. Người tâm chấp trước mỏng, diệt được các kiến chấp thì thoát khỏi hý luận và thấy được nghĩa chân thật của Phật pháp. Đó là lẽ thật.

Lại nữa:

Phật hay diệt có không,
Khi dạy Ca-chiên-diên.
Trong kinh Phật đã nói,
Lìa có cũng lìa không.

Trong kinh San-đà Ca-chiên-diên, Phật vì nói nghĩa chánh kiến lìa có lìa không. Nếu trong các pháp một chút quyết định có thì Phật không nên phá có và không. Nếu phá có thì người bảo là không. Phật thông suốt tướng các pháp nên nói cả hai đều không. Thế nên ông nên xả kiến chấp có không.

San-đà Ca-chiên-diên là một Luận sư nổi tiếng thời đức Phật. Một hôm ngài hỏi Phật: Thế nào là hữu biên, thế nào là vô biên? Phật trả lời: Người thấy pháp sanh khởi cho là thật có, là rơi bên có; thấy pháp tiêu diệt cho là thật không, là rơi bên không. Chúng ta cũng vậy. Như thân này đủ duyên hòa hợp sanh ra gọi là thật có, mai kia thiếu duyên ngã xuống chết, đó là thật không. Các pháp sanh ra thì vui mừng, các pháp diệt đi thì đau buồn. Chúng ta khổ đau, tranh cãi hơn thua v.v... cũng vì thấy thật có, thật không. Thế nên Phật dạy: Đệ tử đa văn

của bậc thánh thấy các pháp duyên hợp liền biết các pháp tùy duyên hiện khởi, không phải thật không, nên không chấp không; thấy các pháp diệt biết các pháp không thật có nên không chấp có. Người thường thấy duyên hợp thì cho là thật có, duyên ly tán thì cho là thật không. Còn người trí thấy duyên hợp biết là không thật không, duyên ly tán biết là không thật có. Như vậy một bên nhân sanh nhân diệt mà thành chấp có chấp không, một bên nhân sanh thì không chấp không, nhân diệt thì không chấp có. Vậy trí tuệ người tu là phải thấy đúng như thật để không kẹt trong hai kiến chấp có, không. Trong bài kinh Bảo Vệ Chân Lý, đức Phật dạy: *Nếu người nào nói tôi tin điều đó như thế, đó là biết bảo vệ chân lý, còn nếu nói tôi tin điều đó như thế, ai tin như tôi là đúng, tin khác là sai, đó là không biết bảo vệ chân lý*. Chúng ta có bệnh là bắt người khác phải thấy như mình, ai thấy khác là sai, là tranh cãi, đó là không bảo vệ chân lý. Còn tôi thấy như vậy nhưng anh chị có thể thấy khác, tùy trình độ, theo cái nhìn của mỗi người, đó là biết bảo vệ chân lý. Lời Phật dạy hết sức đơn giản mà thật quan trọng. Chính cái thấy thật có, thật không là gốc của đấu tranh.

Tóm lại, Phật dạy San-đà Ca-chiên-diên: Người thế gian thấy các pháp duyên hợp cho là thật có, chấp chặt nên rơi vào chấp có; thấy các duyên tan rã cho là thật không, chấp chặt nên rơi vào chấp không. Còn đệ tử học rộng của Phật thấy duyên hợp biết không phải là không, thấy duyên tan biết không phải là có. Như vậy kẻ trí và người ngu cách nhau không xa. Trí thì không cãi,

ngu thì cãi hoài, cứ nghĩ cãi cho ra lẽ phải, nhưng không ngờ chính sự tranh cãi làm bế tắc chân lý.

Lại nữa:

Nếu pháp thật có tánh,
Sau ắt chẳng nên không.
Tánh nếu có tướng khác,
Việc ấy trọn không đúng.

Nếu các pháp thật có tánh tức là có thật thể cố định thì sau này không được không. Nếu tánh có tướng khác tức là bị đổi dời, bị đổi dời thì không phải tánh nên việc ấy không đúng.

Nếu các pháp quyết định có tánh, trọn không nên biến đổi. Vì cớ sao? Nếu quyết định ở tự tánh, không nên có tướng khác, như dụ vàng ròng ở trước. Nay hiện thấy các pháp có tướng khác nên biết không có tướng quyết định.

Lại nữa:

Nếu pháp thật có tánh,
Làm sao có thể khác?
Nếu pháp thật không tánh,
Làm sao có thể khác?

Nếu pháp quyết định có tánh, làm sao có thể biến đổi? Nếu không tánh thì không có tự thể, làm sao có thể biến đổi?

Lại nữa:

Định có thì chấp thường,
Định không thì chấp đoạn.

Thế nên người có trí,
Không nên chấp có, không.

Nếu pháp quyết định có tướng có thì trọn không tướng không, ấy tức là thường. Vì cớ sao? Như nói ba đời, trong vị lai có tướng của pháp, pháp ấy lại đến hiện tại rồi chuyển vào quá khứ mà không bỏ bản tướng, ấy tức là thường. Nói pháp có ở quá khứ, rồi chuyển đến hiện tại, rồi đến vị lai không đổi tướng thì nghe dễ hiểu, còn nói pháp có ở vị lai, rồi chuyển qua hiện tại, rồi qua quá khứ thì nghe khó hiểu. Nhưng sự thật những gì đã qua thì không thể thành, mà thành là cái sắp đến. Sắp đến thành hình rồi mới trở thành hiện tại, rồi mới trở thành quá khứ. Như vậy trong ba trạng thái mới thành, đang thành và đã thành, bản tướng trước sau còn nguyên vẹn.

Lại nói trong nhân trước có quả, ấy cũng là thường. Nếu nói quyết định có cái không, không ấy ắt trước có nay không, ấy tức là đoạn diệt. Đoạn diệt gọi là không nhân tương tục. Do hai kiến chấp này tức xa lìa Phật pháp. Còn hai kiến chấp có, không là xa lìa Phật pháp. Người học Phật rất nhiều mà thâm nhập được, thấu triệt được thì rất ít. Vì chúng ta có thói quen chấp có, chấp không, chấp bên này bên kia nên vượt qua thật không phải dễ. Phật pháp nan văn là chỗ đó.

<u>Hỏi</u>: Cớ gì nhân có mà sanh thường kiến, nhân không mà sanh đoạn kiến?

<u>Đáp</u>: Pháp có tánh quyết định,
Chẳng không ắt là thường.

Trước có mà nay không,
Ấy ắt là đoạn diệt.

Nếu pháp tánh quyết định có, ắt là có tướng, chẳng phải không tướng, trọn chẳng nên không. Nếu không thì chẳng phải có, tức là không, trước đã nói qua, nên như thế ắt rơi vào thường kiến. Nếu pháp trước có, bại hoại mà thành không, ấy gọi là đoạn diệt. Vì cớ sao? Vì có chẳng nên không. Ông bảo có, không mỗi cái có tướng quyết định. Nếu có đoạn kiến thường kiến ắt không tội phước v.v... là phá việc thế gian, thế nên cần phải bỏ. Người thế gian làm lành, lánh dữ vì muốn làm phước và sợ tội. Thường kiến là có mãi, không đổi dời, đoạn kiến thì chết rồi là hết, còn tu chi nữa. Như vậy cả hai chấp đó phá tội phước, phá pháp nhân quả thế gian nên cần phải bỏ.

Thật ra sau mỗi phẩm cái nhìn của chúng ta sâu thêm một chút. Thế nên tu cũng phải học, học không phải để thuộc lòng, nhưng học cho thấu đáo để biết những bệnh, những chấp mà lâu nay mình đương kẹt, những bệnh đó phá được rồi thì việc tu của mình hết sức nhẹ nhàng. Còn tu mà không học, nếu hiểu lệch một bên thì chấp càng nặng. Thí dụ mình nói tôi thấy việc đó có thật, người khác nói tôi thấy không thật thì mình cười, nếu tranh cãi là điên đảo. Từ nhỏ chúng ta được dạy cái này có thật, cái này phải thật, quấy thật, lợi thật, hại thật... nhất nhất đều thật. Nay nhờ có học mới giải được những mê lầm huân tập nhiều đời. Trí tuệ Bát-nhã nói Không là không cả hai bên

có và không. Nếu không hiểu, nghe nói chấp không thì sợ vì kinh dạy: *Thà chấp có bằng núi Tu-di, không nên chấp không bằng hạt cải.* Chấp có chấp không là hai bệnh mà chấp có nhẹ hơn chấp không. Nếu vượt lên có và không, thấy có, không đều không thật, đó là phá hết cả hai chấp, đó là trí tuệ Bát-nhã.

XVI- PHẨM QUÁN PHƯỢC GIẢI

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Sanh tử không phải đều không căn bản, ở trong đó nên có chúng sanh qua lại, hoặc các hành qua lại. Ông do nhân duyên gì mà nói chúng sanh và các hành trọn là không, không có qua lại?

<u>Đáp</u>: **Nếu các hành qua lại,**
Thường không nên qua lại.
Vô thường cũng chẳng nên,
Chúng sanh cũng như vậy.

Các hành qua lại sanh tử trong sáu đường là tướng thường qua lại, là tướng vô thường qua lại? Cả hai đều không đúng. Nếu tướng thường qua lại thì không có sanh tử tương tục do vì quyết định, vì tự tánh trụ. Nếu do vô thường qua lại thì cũng không có qua lại sanh tử tương tục vì không quyết định, vì không có tự tánh. Nếu chúng sanh qua lại thì cũng có lỗi như thế.

Lại nữa:

Nếu chúng sanh qua lại,
Trong ấm, giới, các nhập.
Năm thứ tìm trọn không,
Cái gì có qua lại?

Sanh tử, ấm, giới, nhập tức là một nghĩa. Nếu chúng sanh ở trong ấm, giới, nhập này qua lại thì chúng sanh ấy ở trong phẩm Nhiên khả nhiên dùng năm cách tìm đều không thể được thì cái gì ở trong ấm, giới, nhập mà có qua lại?

Lại nữa:

Nếu từ thân đến thân,
Qua lại tức không thân.
Nếu kia không có thân,
Thì không có qua lại.

Nếu chúng sanh qua lại là có thân qua lại, hay là không thân qua lại? Cả hai đều không đúng. Vì cớ sao? Nếu có thân qua lại, từ một thân đến một thân, như thế ắt qua lại không có thân. Lại nếu trước đã có thân, không nên lại từ thân đến thân. Nếu trước không thân thì không có. Nếu không có, làm sao có qua lại sanh tử?

Hỏi: Kinh nói có Niết-bàn diệt tất cả khổ. Cái diệt ấy nên là chư hành diệt hoặc là chúng sanh diệt?

Đáp: Cả hai đều không đúng. Vì cớ sao?

Các hành nếu mà diệt,
Việc ấy trọn không đúng.

Chúng sanh nếu mà diệt,
Việc ấy trọn không đúng.

Ông nói hoặc các hành diệt, hoặc chúng sanh diệt, việc ấy trước đã đáp. Các hành không có tánh, chúng sanh cũng không. Dùng mọi cách tìm sanh tử qua lại không thể được, thế nên các hành chẳng diệt, chúng sanh cũng không diệt.

Hỏi: Nếu vậy thì không trói buộc, không giải thoát vì căn bản không thể được.

Đáp: **Các hành tướng sanh diệt,**
Chẳng trói cũng chẳng mở.
Chúng sanh như trước nói,
Không trói cũng không mở.

Ông bảo các hành và chúng sanh có trói và có mở, việc ấy không đúng. Vì các hành niệm niệm sanh diệt không nên có trói buộc, giải thoát. Chúng sanh trước nói năm thứ tìm cầu không thể được, làm sao có trói buộc và giải thoát?

Lại nữa:

Nếu thân gọi trói buộc,
Có thân thì không trói.
Không thân cũng không trói,
Nơi nào có trói buộc ?

Nếu bảo thân năm ấm gọi là trói buộc, nếu chúng sanh trước có năm ấm thì không nên có trói buộc. Vì cớ sao? Vì một người có hai thân. Không thân

cũng không nên trói buộc. Vì cớ sao? Nếu không thân thì không năm ấm, không năm ấm thì không, làm sao có thể trói buộc? Như thế cái thứ ba lại không chỗ trói buộc.

Lại nữa:

Nếu bị trói trước trói,
Thì nên trói bị trói.
Mà trước thật không trói,
Phẩm Khứ lai đã đáp.

Nếu bảo bị trói trước có hay trói thì nên có hay trói, bị trói, mà thật lìa bị trói trước không có hay trói. Thế nên không được nói chúng sanh có trói buộc, hoặc nói chúng sanh là bị trói, năm ấm là hay trói, hoặc nói trong năm ấm các phiền não là hay trói, ngoài ra năm ấm là bị trói. Việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nếu lìa năm ấm trước có chúng sanh thì nên do năm ấm trói chúng sanh, mà thật lìa năm ấm không riêng có chúng sanh. Nếu lìa năm ấm riêng có phiền não thì nên do phiền não trói năm ấm, mà thật lìa năm ấm không riêng có phiền não.

Lại nữa, như trong phẩm Khứ lai nói: Đã đi không đi, chưa đi không đi, đang đi không đi. Như thế chưa trói thì không trói, đã trói không trói, đang trói không trói.

Lại nữa, cũng không có mở, vì cớ sao?

Trói thì không có mở,
Không trói cũng không mở.

Đang trói mà có mở,
Trói, mở ắt đồng thời.

Trói là không có mở, vì cớ sao? Vì đã trói. Không trói cũng không mở, vì cớ sao? Vì không trói. Nếu bảo đang trói có mở thì trói, mở đồng thời, việc ấy không đúng, lại vì trói, mở trái nhau.

Hỏi: ***Có người tu đạo hiện nhập Niết-bàn được giải thoát, tại sao nói không?***

Đáp: **Nếu không thọ các pháp,**
Ta sẽ được Niết-bàn.
Nếu người như thế ấy,
Lại bị thọ trói buộc.

Nếu người khởi niệm: Ta lìa thọ được Niết-bàn, người ấy tức bị thọ trói buộc.

Lại nữa:

Chẳng lìa nơi sanh tử,
Mà riêng có Niết-bàn.
Nghĩa thật tướng như thế,
Làm sao có phân biệt?

Thật tướng các pháp trong đệ nhất nghĩa không nói lìa sanh tử riêng có Niết-bàn. Như kinh nói: Niết-bàn tức sanh tử, sanh tử tức Niết-bàn. Như thế trong thật tướng các pháp làm sao nói quyết định đây là sanh tử, đây là Niết-bàn?

Giảng:

Phẩm này quan trọng đối với người tu, vì ai tu cũng đều nghĩ tới được giải thoát sanh tử. Muốn được

giải thoát thì phải cắt hết mọi trói buộc, tức triền phược. Mê thì bị trói buộc, tỉnh thì được giải thoát, trói buộc và giải thoát hẳn là có, nhưng tại sao từ trước đến đây ngài Luận chủ nói cái gì cũng không? Vậy trói buộc và giải thoát có thật hay không?

Hỏi: Sanh tử không phải đều không căn bản, ở trong đó nên có chúng sanh qua lại, hoặc các hành qua lại. Ông do nhân duyên gì mà nói chúng sanh và các hành trọn là không, không có qua lại? Sanh tử có căn bản, có cội gốc, chúng sanh hay các hành phải qua lại mới thành sanh tử, tại sao ông lại nói chúng sanh và các hành là không?

Đáp: Nếu các hành qua lại,
Thường không nên qua lại.
Vô thường cũng chẳng nên,
Chúng sanh cũng như vậy.

Nói các hành qua lại, nếu các hành là thường thì không qua lại, các hành vô thường cũng không qua lại, chúng sanh cũng không qua lại, cả ba trường hợp đều không có qua lại.

Các hành qua lại sanh tử trong sáu đường là tướng thường qua lại, là tướng vô thường qua lại? Cả hai đều không đúng. Nếu tướng thường qua lại thì không có sanh tử tương tục do vì quyết định, vì tự tánh trụ. Thường thì còn mãi, không đổi thay, làm sao có qua lại sanh tử? Tự tánh trụ là tự tánh còn nguyên.

Nếu do vô thường qua lại thì cũng không có qua lại sanh tử tương tục vì không quyết định, vì không có tự tánh. Vô thường thì không quyết định tức là không tự tánh thì lấy gì qua lại?

Nếu chúng sanh qua lại thì cũng có lỗi như thế. Chúng sanh qua lại, thường không được, vô thường cũng không được nên nói giống như lỗi trên.

Lại nữa:

Nếu chúng sanh qua lại,
Trong ấm, giới, các nhập.
Năm thứ tìm trọn không,
Cái gì có qua lại?

Sanh tử, ấm, giới, nhập tức là một nghĩa. Nếu chúng sanh ở trong ấm, giới, nhập này qua lại thì chúng sanh ấy ở trong phẩm Nhiên khả nhiên dùng năm cách tìm đều không thể được thì cái gì ở trong ấm, giới, nhập mà có qua lại? Chúng sanh là chỉ cho năm ấm, thập bát giới, thập nhị nhập. Trong ấm, giới, nhập tìm ngã không có thì lấy gì qua lại? Phẩm Nhiên khả nhiên đã chỉ rõ.

Lại nữa:

Nếu từ thân đến thân,
Qua lại tức không thân.
Nếu kia không có thân,
Thì không có qua lại.

Như người chết bỏ thân tiền ấm đến thân hậu ấm, trong khoảng đó có thân để đến hay không thân để đến? Có thân thì đã có rồi, đến thân kia chi nữa? Còn không thân thì lấy gì để đến? Cả hai đều không thể được, vì vậy không có qua lại.

Nếu chúng sanh qua lại là có thân qua lại, hay là không thân qua lại? Cả hai đều không đúng. Vì cớ sao? Nếu có thân qua lại, từ một thân đến một thân, như thế ắt qua lại không có thân. Lại nếu trước đã có thân, không nên lại từ thân đến thân. Nếu trước không thân thì không có. Nếu không có, làm sao có qua lại sanh tử? Từ thân này đến thân kia thì giữa khoảng thân này và thân kia không có thân. Không thân mới qua thân kia được, chứ nếu có thân thì đâu cần qua thân kia, mà không thân thì nói gì qua lại?

Hỏi: Kinh nói có Niết-bàn diệt tất cả khổ. Cái diệt ấy nên là chư hành diệt hoặc là chúng sanh diệt?

Đáp: Cả hai đều không đúng. Vì cớ sao?

Các hành nếu mà diệt,
Việc ấy trọn không đúng.
Chúng sanh nếu mà diệt,
Việc ấy trọn không đúng.

Ông nói hoặc các hành diệt, hoặc chúng sanh diệt, việc ấy trước đã đáp. Các hành không có tánh, chúng sanh cũng không. Dùng mọi cách tìm sanh tử qua lại không thể được, thế nên các hành chẳng diệt, chúng sanh cũng không diệt. Nếu các hành thật,

chúng sanh thật mới nói diệt. Diệt là diệt cái có, chứ không diệt cái không. Chúng sanh không thật, các hành cũng không thật thì cái gì diệt?

Hỏi: Nếu vậy thì không trói buộc, không giải thoát vì căn bản không thể được. Như vậy là không có sanh tử và không có Niết-bàn, căn bản sanh tử đó không thể được.

Đáp: Các hành tướng sanh diệt,
Chẳng trói cũng chẳng mở.
Chúng sanh như trước nói,
Không trói cũng không mở.

Pháp có thật mới có trói, mở. Các hành và chúng sanh là tướng sanh diệt, không thật thì làm sao có trói, mở?

Ông bảo các hành và chúng sanh có trói và có mở, việc ấy không đúng. Vì các hành niệm niệm sanh diệt không nên có trói buộc, giải thoát. Chúng sanh trước nói năm thứ tìm cầu không thể được, làm sao có trói buộc và giải thoát?

Các hành thì niệm niệm sanh diệt, chúng sanh trong năm thứ tìm cầu thì không thấy có ta thật, như vậy làm sao có trói buộc, có giải thoát? Tu là để giải thoát, vì thấy mình đang bị trói nên dùng mọi phương tiện để mở trói; bây giờ không có trói buộc, không có giải thoát thì tu làm chi? Nhưng sự thật không phải như vậy. Ngài Đạo Tín gặp tổ Tăng Xán, lễ Tổ thưa:

- Xin Hòa thượng ban cho con pháp môn giải thoát.

Tổ hỏi:

- Ai trói buộc ngươi?

- Không ai trói buộc.

- Đã không trói buộc, đâu cần cầu giải thoát?

Nếu không cần cầu giải thoát thì phải thấy không bị trói buộc. Chúng ta nghĩ trói buộc là một áp lực có sức mạnh làm cho mình vùng vẫy không được, bắt mình ở trong cảnh nào đó rồi phải chịu cay đắng suốt đời. Nhưng thử hỏi cái gì trói buộc? Đó là tam độc, thập triền, thập sử v.v... Thí dụ thấy đồng hồ mà không tham, không muốn có đồng hồ thì đồng hồ có trói tôi không? Nhưng nếu thấy đồng hồ, trầm trồ đồng hồ đẹp quá, thích quá rồi mơ ước, nếu không được thì lén tìm cách lấy. Khi hỏi tại sao lấy đồng hồ thì nói đồng hồ trói tôi. Chính niệm tham trói chứ đồng hồ đâu có trói. Niệm tham của ai mà trói mình? Nếu của người khác mới trói, còn của chính mình sao lại trói mình? Vô lý là chỗ đó.

Chúng ta cứ nghĩ tham là thật, sân, si là thật, ngạo mạn, bỏn sẻn là thật v.v... Thấy thật nên bị trói. Như nói tánh tôi nóng lắm là cho cái nóng là của mình, là thật, là cố định, tức nhiên bị nó trói. Vì bỏ không được nên bảo vệ nó rồi dọa thiên hạ đừng động tới nó. Như người nào gặp cái gì cũng tham thì nói tánh người đó tham lắm, nhưng sự thật không có tánh tham, tánh nóng, đó chỉ là thói quen, tập nhiều thành nhiều, tập ít thành ít. Nếu biết tham không thật, sân, si không thật,

cho đến những phiền não nhỏ nhiệm khác đều không thật, không theo thì đâu cần cầu giải thoát. Chỉ vì thấy thật quá nên mỗi lần tham, sân thì hối hận rồi sám hối cầu được giải thoát. Tóm lại các hành tức là nghiệp, tướng sanh diệt, đổi thay nên không trói buộc, cởi mở; chúng sanh căn cứ trên năm ấm không thật, cũng không trói buộc, cởi mở.

Lại nữa:

Nếu thân gọi trói buộc,
Có thân thì không trói.
Không thân cũng không trói,
Nơi nào có trói buộc?

Nếu bảo thân năm ấm gọi là trói buộc, nếu chúng sanh trước có năm ấm thì không nên có trói buộc. Vì cớ sao? Vì một người có hai thân. Có thân năm ấm mà có trói buộc tức là có hai thân. Năm ấm là trói buộc, có thân thì có năm ấm, có năm ấm rồi có trói buộc nữa thì thành hai thân.

Không thân cũng không nên trói buộc. Vì cớ sao? Nếu không thân thì không năm ấm, không năm ấm thì không, làm sao có thể trói buộc? Như thế cái thứ ba lại không chỗ trói buộc. Cái thứ ba là có thân năm ấm và không thân năm ấm chung lại, cũng không trói buộc.

Lại nữa:

Nếu bị trói trước trói,
Thì nên trói bị trói.

Mà trước thật không trói,
Phẩm Khứ lai đã đáp.

Nếu có bị trói thì trước phải có hay trói. Như người bị đánh thì trước phải có ai đánh họ. Nếu thân năm ấm là bị trói thì trước phải có hay trói trói nó. Như nói năm ấm là bị trói, phiền não là hay trói, phiền não rời năm ấm thì không có nên không thể có trước năm ấm, làm sao trói năm ấm?

Nếu bảo bị trói trước có hay trói thì nên có hay trói, bị trói, mà thật lìa bị trói trước không có hay trói. Thế nên không được nói chúng sanh có trói buộc, hoặc nói chúng sanh là bị trói, năm ấm là hay trói, hoặc nói trong năm ấm các phiền não là hay trói, ngoài ra năm ấm là bị trói. Việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nếu lìa năm ấm trước có chúng sanh thì nên do năm ấm trói chúng sanh, mà thật lìa năm ấm không riêng có chúng sanh. Nếu lìa năm ấm riêng có phiền não thì nên do phiền não trói năm ấm, mà thật lìa năm ấm không riêng có phiền não.

Lìa năm ấm không riêng có phiền não thì không thể nói phiền não trói năm ấm. Như cái nhà, làm sao nói kèo, cột trói nó vì đó là những bộ phận của nó. Như vậy do mê lầm cho những niệm tham sân si là thật, thân này là thật, phiền não là thật, nên cảm thấy bị trói. Thấy mình bị nạn này, họa kia làm cho rối đầu, rồi đau khổ nói nghiệp trói mình. Thử hỏi nghiệp có thật không? Thí dụ, buổi chiều khi tụng kinh xuống, vài huynh đệ ngồi lại nói chuyện, có người sơ ý chạm tự ái một người,

tới giờ ngủ người bị chạm tự ái có ngủ được không? Ai bắt họ phải trằn trọc không ngủ, lăn qua trở lại, ôn tới ôn lui chuyện buổi chiều? Vậy phiền não khổ đau không thật, chỉ do mê lầm, chấp lời đó là khinh mình, làm nhục mình, ôn lời đó hoài rồi khổ.

Tóm lại, những đau khổ mà chúng ta cho rằng mình bị trói buộc chỉ là do chấp mà ra, chấp ta thật, danh dự thật, lời nói, hành động thật, bám chặt vào những hư dối đó rồi tự trói mình. Nay phá tan ngu si mê chấp thì không còn bị trói nữa, chính mình nắm thì chính mình phải buông. Hiểu vậy mới thấy việc tu chủ yếu là mình, nếu nhận định đúng, thấu đáo, thấy tất cả đều không thật thì không còn gì trói buộc. Thế nên khi nghe câu: "Đã không trói buộc, đâu cần cầu giải thoát?", ngài Đạo Tín liền ngộ. Còn chúng ta đã biết rõ mà không chịu buông thì lỗi tại ai?

Lại nữa, như trong phẩm Khứ lai nói: Đã đi không đi, chưa đi không đi, đang đi không đi. Như thế chưa trói thì không trói, đã trói không trói, đang trói không trói.

Lại nữa, cũng không có mở (giải thoát)*, vì cớ sao?*

Trói thì không có mở,
Không trói cũng không mở.
Đang trói mà có mở,
Trói mở ắt đồng thời.

Có trói thì không có mở; còn không trói, có gì mà mở? Hai điều đó dễ hiểu rồi. Đang bị trói mà có mở, trói mở trái nhau không thể có một lượt.

Trói là không có mở, vì cớ sao? Vì đã trói. Không trói cũng không mở, vì cớ sao? Vì không trói. Nếu bảo đang trói có mở thì trói mở đồng thời, việc ấy không đúng, lại vì trói mở trái nhau.

Hỏi: Có người tu đạo hiện nhập Niết-bàn được giải thoát, tại sao nói không? Người tu nhập Niết-bàn được giải thoát là các A-la-hán, những vị đó được giải thoát, tại sao ông nói không?

Đáp: Nếu không thọ các pháp,
Ta sẽ được Niết-bàn.
Nếu người như thế ấy,
Lại bị thọ trói buộc.

Nếu người khởi niệm: Ta lìa thọ được Niết-bàn, người ấy tức bị thọ trói buộc. Sáu căn tiếp xúc sáu trần thì thọ khổ, thọ lạc, hay không khổ không lạc? Nếu thấy ba thọ không thật thì không cảm thọ, không dính mắc, nên tâm an lạc, an lạc là Niết-bàn. Nhưng nếu còn thấy có kẻ lìa thọ và có Niết-bàn để chứng thì còn thấy có ngã, có pháp, là còn bị thọ trói buộc.

Lại nữa:
Chẳng lìa nơi sanh tử,
Mà riêng có Niết-bàn.
Nghĩa thật tướng như thế,
Làm sao có phân biệt?

Ngay nơi sanh tử đã có Niết-bàn, nghĩa thật là như vậy, tại sao lại phân biệt?

Thật tướng các pháp trong đệ nhất nghĩa không nói lìa sanh tử riêng có Niết-bàn. Như kinh nói: Niết-bàn tức sanh tử, sanh tử tức Niết-bàn. Như thế trong thật tướng các pháp làm sao nói quyết định đây là sanh tử, đây là Niết-bàn?

Đối với kinh điển Đại thừa không phải ngoài sanh tử có Niết-bàn, không phải ngoài Niết-bàn có sanh tử. Niết-bàn là tịnh lạc, sanh tử là khổ đau mà khổ đau và tịnh lạc không rời nhau như tối và sáng. Không sáng nên gọi là tối, không tối nên gọi là sáng chứ không có sáng thật và tối thật. Nếu có sáng thật thì không có tối, có tối thật thì không có sáng. Nhưng tối sáng đều không thật nên dù là sáng mà bị che cũng trở thành tối, dù tối mà đốt đèn lên cũng thành sáng. Sanh tử và Niết-bàn cũng vậy. Bởi mê lầm cho sanh tử là thật nên bị nghiệp dẫn đi trong sanh tử, dứt được mê lầm thì nghiệp không còn dẫn, đó là Niết-bàn. Mê là để cho vọng tưởng lôi cuốn, suy tư nghĩ tưởng lăng xăng rồi sanh phiền não. Ngộ là thấy những niệm đó không thật, không để nó làm chủ; nó lặng yên thì ngay đó là Niết-bàn, như vậy ngay trong sanh tử sẵn có Niết-bàn. Hiểu lý này mới thấy được gốc của sự tu, không hiểu thì mơ ước cảnh giới Niết-bàn vì còn thấy Niết-bàn ngoài sanh tử. Đó là còn chấp, còn bị trói buộc. Niệm sanh tử sạch thì đó là Niết-bàn. Như các vị đã chứng A-la-hán, tâm các vị đã Niết-bàn rồi, nhưng các vị còn đi khất thực để ăn là còn sanh, đến khi thân hoại là còn tử. Đức Phật hơn bốn mươi năm sau khi thành đạo, ngài cũng đi khất thực, cũng đau lưng v.v... ngay trong cảnh sanh tử ngài đã có Niết-bàn rồi.

Kết luận lại, phẩm Phược giải cho chúng ta thấy trói buộc và giải thoát chỉ gốc ở mê và giác. Mê chấp thì bị trói buộc, giác ngộ thì được giải thoát, mê giác chỉ do mình không phải tại ai. Như ngài Đạo Tín vì nghĩ có một áp lực nào đó trói buộc nên ngài ráng tu cầu giải thoát. Khi gặp tổ Tăng Xán hỏi, ngài xoay lại tìm thấy không có trói buộc thật nên ngay đó ngài ngộ, ngài giải thoát. Như hiện nay cùng sống trong vùng Thường Chiếu mà có người thì vui tươi cả ngày, có người thì phiền giận cả ngày. Phiền não thì thấy ở đây khổ sở, vui tươi thì thấy ở đây như Niết-bàn. Như vậy để thấy rõ hai tâm niệm: mê thì thấy đâu cũng khổ đau, ngộ thì thấy đâu cũng là Niết-bàn. Hiểu như vậy mới thấy việc tu hành rất thực tế, không phải là chuyện viển vông.

XVII- PHẨM QUÁN NGHIỆP

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Ông tuy dùng mọi cách để phá các pháp mà nghiệp quyết định có, hay khiến tất cả chúng sanh thọ quả báo. Như kinh nói: Tất cả chúng sanh đều tùy nghiệp mà sanh. Người ác vào địa ngục, người tu phước được sanh cõi trời, người hành đạo được Niết-bàn. Thế nên tất cả pháp chẳng phải không.

Gọi là nghiệp:

Người hay hàng phục tâm,
Lợi ích các chúng sanh,
Ấy gọi là từ thiện,
Hai đời được quả báo.

Người có ba độc, vì não hại kẻ khác nên sanh. Người hành thiện trước tự diệt ác, thế nên nói hàng phục tâm kia, lợi ích người khác. Lợi ích người khác là làm việc bố thí, trì giới, nhẫn nhục v.v...

không não hại chúng sanh, ấy gọi là lợi ích cho người khác, cũng gọi là từ thiện, phước đức, cũng gọi là hạt giống quả báo vui đời này và đời sau.

Lại nữa:

Đại thánh nói hai nghiệp,
Tư và tùng tư sanh,
Trong nghiệp ấy tướng riêng,
Các thứ phân biệt nói.

Đại thánh lược nói nghiệp có hai thứ, một là tư, hai là tùng tư sanh. Hai nghiệp này như trong A-tỳ-đàm nói rộng.

Phật đã nói rằng tư,
Nghĩa là ý nghiệp vậy.
Còn sở tùng tư sanh,
Tức là thân, khẩu nghiệp.

Tư là tâm sở pháp, trong các tâm sở pháp hay phát khởi có chỗ tạo tác nên gọi là nghiệp. Vì nhân tư ấy mà khởi ra nghiệp thân, khẩu. Tuy nhân tâm, tâm sở pháp khác mà có tạo tác, nhưng tư là gốc tạo tác. Nói tư là nghiệp, nghiệp ấy nay sẽ nói tướng của nó.

Thân nghiệp và khẩu nghiệp,
Tác cùng vô tác nghiệp,
Như thế trong bốn việc,
Cũng thiện cũng chẳng thiện.

Từ dụng sanh phước đức,
Tội sanh cũng như thế,
Và tư là bảy pháp,
Hay rõ tướng các nghiệp.

Khẩu nghiệp là bốn thứ khẩu nghiệp, thân nghiệp là ba thứ thân nghiệp. Bảy thứ nghiệp ấy có hai thứ sai biệt: có tạo tác và không tạo tác. Khi tạo tác gọi là tác nghiệp, tạo tác rồi thường đi theo mà sanh, gọi là vô tác nghiệp. Hai thứ ấy có thiện và bất thiện. Bất thiện gọi là không dừng ác, thiện gọi là dừng ác. Lại có từ dụng sanh phước đức, như thí chủ thí cho người thọ. Nếu người thọ thọ dụng, thí chủ được hai thứ phước, một là từ thí sanh, hai là từ dụng sanh. Như người dùng tên bắn người, nếu mũi tên giết một người thì có hai thứ tội: một là từ bắn sanh, hai là từ giết sanh. Nếu bắn mà không chết thì người bắn chỉ mắc tội bắn mà không tội giết. Thế nên trong bài kệ nói tội phước từ dụng sanh, như thế gọi là sáu thứ nghiệp. Cái thứ bảy gọi là tư. Bảy thứ này tức là phân biệt nghiệp tướng. Nghiệp ấy có quả báo đời này, đời sau. Thế nên quyết định có nghiệp, có quả báo nên các pháp không nên không.

Đáp: **Nghiệp trụ đến thọ báo,**
Nghiệp ấy tức là thường.
Nếu diệt tức vô thường,
Làm sao sanh quả báo?

Nếu nghiệp trụ đến thọ quả báo tức là thường, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nghiệp là tướng sanh diệt, một niệm còn không trụ huống là đến quả báo. Nếu bảo nghiệp diệt, diệt thì không, làm sao hay sanh quả báo?

Hỏi: **Mầm v.v... tương tục,**
Đều từ hạt giống sanh,
Từ đó mà sanh quả,
Lìa hạt không tương tục.
Từ hạt có tương tục,
Từ tương tục có quả,
Trước hạt, sau có quả,
Không đoạn cũng không thường.
Như thế từ sơ tâm,
Tâm pháp tương tục sanh,
Từ đó mà có quả,
Lìa tâm không tương tục.
Từ tâm có tương tục,
Từ tương tục có quả,
Trước nghiệp, sau có quả,
Không đoạn cũng không thường.

Như từ hạt lúa có mầm, từ mầm rồi có cành, có lá v.v... tương tục. Từ sự tương tục ấy mà có quả sanh. Lìa giống không có tương tục sanh. Thế nên từ hạt lúa có tương tục, từ tương tục có quả. Vì trước có hạt giống, sau có quả nên không đoạn

cũng không thường, như dụ hạt giống lúa, nghiệp quả cũng như thế. Tâm ban đầu khởi tội phước cũng như hạt giống lúa, nhân tâm ấy những tâm, tâm sở pháp khác tương tục sanh cho đến quả báo. Vì nghiệp trước quả sau nên không đoạn cũng không thường. Nếu lìa nghiệp có quả báo ắt có đoạn thường. Nhân duyên quả báo của nghiệp thiện ấy là:

Hay thành được nghiệp phước,
Là do mười nghiệp thiện.
Hai đời ngũ dục lạc,
Tức là nghiệp báo thiện.

Chữ bạch gọi là thiện tịnh. Nhân duyên thành tựu phước đức là từ mười nghiệp lành ấy sanh. Bất sát, bất đạo, bất tà dâm, bất vọng ngữ, bất lưỡng thiệt, bất ác khẩu, bất vô ích ngữ, bất tật, bất nhuế, bất tà kiến, ấy gọi là thiện, từ thân khẩu ý sanh. Quả báo ấy là được danh lợi đời này, đời sau sanh vào chỗ sang quý ở cõi trời, cõi người. Bố thí, cung kính v.v... tuy có các thứ phước đức mà lược nói thì nhiếp trong mười nghiệp thiện.

Đáp: **Nếu như ông phân biệt,**
Lỗi kia ắt rất nhiều.
Thế nên lời ông nói,
Nghĩa ấy ắt không đúng.

Nếu do nghiệp quả báo tương tục nên dùng hạt lúa làm thí dụ thì lỗi kia rất nhiều, nhưng trong đây

không nói rộng. Ông nói dụ hạt lúa, dụ ấy không đúng. Vì cớ sao? Hạt lúa có xúc chạm, có hình tướng có thể thấy, có tương tục. Tôi suy nghĩ việc ấy còn chưa nhận lời ông, huống là tâm và nghiệp không xúc chạm, không hình tướng, không thể thấy, sanh diệt chẳng dừng mà muốn cho tương tục thì việc ấy không đúng.

Lại nữa, từ hạt lúa có mầm v.v... tương tục là diệt rồi tương tục, hay là không diệt mà tương tục? Nếu hạt lúa diệt rồi tương tục ắt là không nhân. Nếu hạt lúa không diệt mà tương tục thì từ hạt lúa ấy thường sanh các hạt lúa. Nếu như thế một hạt lúa ắt sanh tất cả hạt lúa ở thế gian, việc ấy không đúng. Thế nên nghiệp quả báo tương tục ắt không đúng.

Hỏi: **Nay lại phải nói thêm,**
Nghĩa thuận nghiệp quả báo.
Chư Phật, Bích-chi Phật,
Hiền thánh từng khen ngợi.

Nghĩa là:

Pháp bất thất như khoán,
Nghiệp như mang tài vật,
Tánh này ắt vô ký,
Phân biệt có bốn thứ.
Kiến đế không đoạn được,
Chỉ tư duy mới đoạn,

Do pháp bất thất này,
Các nghiệp có quả báo.
Nếu kiến đế đoạn được,
Mà nghiệp đến tương tợ,
Ắt phá được các nghiệp...
Có lỗi lầm như thế.
Tất cả các hành nghiệp,
Tương tợ, không tương tợ,
Cõi ban đầu thọ thân,
Khi ấy báo riêng sanh.
Như thế hai thứ nghiệp,
Hiện đời thọ quả báo,
Hoặc nói thọ báo rồi,
Mà nghiệp còn tồn tại.
Nếu độ quả rồi diệt,
Hoặc chết rồi mà diệt,
Ở trong ấy phân biệt,
Hữu lậu và vô lậu.

Pháp bất thất nên biết như giấy nợ, nghiệp như vật vay mượn. Pháp bất thất ấy trói buộc ở Dục giới, trói buộc ở Sắc giới, trói buộc ở Vô sắc giới mà cũng không trói buộc. Nếu phân biệt thiện, bất thiện, vô ký, trong vô ký chỉ là vô ký. Nghĩa vô ký này trong A-tỳ-đàm đã nói rộng. Kiến đế không đoạn được, từ một quả đến một quả,

trong đó tư duy đoạn được ấy là do các nghiệp, do pháp bất thất nên quả sanh. Nếu kiến đế đoạn được thì nghiệp đến tương tợ, ắt bị lỗi phá nghiệp, việc này trong A-tỳ-đàm đã nói rộng.

Lại nữa, pháp bất thất ở trong một cõi, các nghiệp tương tợ và không tương tợ. Khi thọ thân ban đầu, quả báo riêng sanh ở thân hiện tại, từ nghiệp lại sanh nghiệp. Nghiệp ấy có hai thứ, tùy nặng mà thọ quả báo, hoặc có người nói nghiệp ấy thọ quả báo rồi mà nghiệp vẫn còn tồn tại, do vì không mỗi niệm diệt. Nếu độ quả rồi diệt hoặc chết rồi mà diệt, từ Tu-đà-hoàn đến A-la-hán độ quả rồi mà diệt, còn các phàm phu chết rồi mà diệt. Ở trong đây phân biệt hữu lậu và vô lậu, từ Tu-đà-hoàn v.v... các bậc hiền thánh hữu lậu, vô lậu nên có phân biệt.

Đáp: Nghĩa ấy đều không lìa lỗi đoạn thường, thế nên cũng không nên nhận.

Hỏi: Nếu vậy thì không nghiệp, quả báo?

Đáp: **Tuy không cũng chẳng đoạn,**
Tuy có mà chẳng thường.
Nghiệp quả báo không mất,
Ấy gọi là Phật nói.

Ý nghĩa của bộ Luận này nói là lìa cả đoạn và thường. Vì cớ sao? Vì nghiệp cứu cánh là không, tướng tịch diệt, tự tánh lìa thì có pháp nào có thể đoạn, có pháp nào có thể mất? Vì nhân duyên điên đảo nên qua lại trong sanh tử cũng không phải thường.

Vì cớ sao? Nếu pháp từ điên đảo khởi tức là hư dối không thật. Vì không thật nên không phải là thường. Lại nữa vì điên đảo tham trước, không biết tướng thật, nên nói nghiệp không mất, đây là lời Phật nói.

Lại nữa:

Các nghiệp vốn không sanh,
Do không tánh quyết định.
Các nghiệp cũng không diệt,
Do vì nó không sanh.
Nếu nghiệp có tự tánh,
Ấy tức gọi là thường,
Không tạo cũng gọi nghiệp,
Thường thì không thể tạo.
Nếu có nghiệp chẳng tạo,
Không tạo mà có tội,
Không có đoạn phạm hạnh,
Mà có lỗi bất tịnh.
Ấy ắt phá tất cả,
Pháp ngôn ngữ thế gian,
Tạo tội và tạo phước,
Cũng không có sai biệt.
Nếu nói nghiệp quyết định,
Mà tự có tánh thì
Khi thọ quả báo rồi,

Nên lại thọ báo nữa.
Nếu các nghiệp thế gian,
Từ nơi phiền não ra,
Phiền não ấy không thật,
Nghiệp làm sao có thật?

Trong đệ nhất nghĩa các nghiệp không sanh. Vì cớ sao? Vì không có tánh. Do vì nhân duyên chẳng sanh thì chẳng diệt, chẳng phải do thường nên chẳng diệt. Nếu không vậy tánh nghiệp nên quyết định có. Nếu nghiệp quyết định có tánh ắt là thường. Nếu thường ắt là không tạo nghiệp. Vì cớ sao? Vì pháp thường không thể tạo tác. Lại nữa, nếu có nghiệp mà không do tạo tác thì người khác tạo tội, người này thọ báo; lại người khác phá hạnh thanh tịnh mà người này có tội, ắt là phá pháp thế tục. Nếu nghiệp trước đã có thì mùa đông không nên nghĩ việc mùa xuân, mùa xuân không nên nghĩ việc mùa hạ, có những lỗi như thế.

Lại nữa làm phước và tạo tội ắt không có sai biệt. Khởi nghiệp bố thí, trì giới v.v... gọi là làm phước. Khởi nghiệp giết hại, trộm cướp v.v... gọi là tạo tội. Nếu không tạo tác mà có nghiệp thì không phân biệt. Lại nữa, nghiệp ấy nếu quyết định có tánh thì đồng thời thọ quả báo rồi lại nên thọ nữa. Thế nên ông nói do pháp bất thất nên có nghiệp báo, ắt có những lỗi như thế. Lại nữa, nếu nghiệp từ phiền não khởi thì phiền não ấy không có quyết định,

chỉ từ nhớ nghĩ tưởng tượng phân biệt mà có. Nếu các phiền não không thật, nghiệp làm sao có thật? Vì cớ sao? Vì nhân không tánh nên nghiệp cũng không tánh.

Hỏi: ***Nếu các phiền não và nghiệp không tánh, không thật, nhưng nay thân quả báo hiện có nên là thật.***

Đáp: **Các phiền não và nghiệp,**
Ấy nói nhân duyên thân.
Phiền não, các nghiệp không,
Huống nữa là các thân.

Các bậc hiền thánh nói phiền não và nghiệp là nhân duyên của thân, trong ấy ái hay sanh đắm trước, nghiệp hay tạo những quả báo tốt, xấu, sang, hèn v.v... bậc thượng trung hạ. Nay các phiền não và nghiệp dùng mọi cách tìm kiếm đều không có quyết định huống là các thân có quyết định, vì quả theo nhân duyên.

Hỏi: ***Tuy ông dùng mọi nhân duyên để phá nghiệp và quả báo, mà kinh nói có người khởi nghiệp. Người khởi nghiệp có nên có nghiệp, có quả báo, như nói:***

Do vô minh che đậy,
Do ái kết trói buộc,
Mà đối người tạo trước,
Không khác cũng không một.

Trong kinh Vô Thủy nói: Chúng sanh bị vô minh che đậy, ái kết trói buộc, ở trong vô thủy sanh tử qua lại thọ các thứ khổ vui. Nay người thọ đối với người tạo trước không phải một cũng không phải khác. Nếu một thì người tạo tội thọ thân trâu, ắt người không làm trâu, trâu không làm người. Nếu khác thì mất nghiệp quả báo, rơi vào đoạn diệt. Thế nên người thọ đối với người tạo trước không phải một cũng không phải khác.

Đáp: **Nghiệp chẳng từ duyên sanh,**
Chẳng từ phi duyên sanh,
Thế nên ắt không có,
Hay khởi cái nghiệp ấy.
Không nghiệp, không người tạo,
Sao có nghiệp sanh quả?
Nếu kia không có quả,
Sao có người thọ quả?

Nếu không nghiệp, không người tạo nghiệp, làm sao có từ nghiệp sanh quả báo? Nếu không quả báo làm sao có người thọ quả báo? Nghiệp có ba thứ: Trong năm ấm giả danh người, ấy là tác giả, nghiệp ấy ở chỗ thiện ác sanh gọi là quả báo. Nếu người khởi nghiệp còn không huống là có nghiệp, có quả báo và người thọ quả báo.

Hỏi: Ông tuy dùng mọi cách phá nghiệp, quả báo và người khởi nghiệp, mà nay hiện thấy chúng sanh tạo nghiệp, thọ quả báo, việc ấy thế nào?

Đáp: **Như thần thông Thế Tôn,**
Biến hóa ra một người,
Như người biến hóa ấy,
Lại biến một người khác.
Như người biến ban đầu,
Gọi đó là tác giả,
Người bị biến hóa ra,
Ấy tức gọi là nghiệp.
Các phiền não và nghiệp,
Tác giả và quả báo,
Đều như huyễn, như mộng,
Như sóng nắng, tiếng vang.

Như sức thần thông của Phật hóa ra một người, người hóa ấy lại hóa ra một người nữa. Như người hóa không có sự thật, chỉ mắt có thể thấy. Lại người hóa ấy khẩu nghiệp nói pháp, thân nghiệp bố thí v.v..., nghiệp ấy tuy không thật mà mắt có thể thấy. Như thế thân sanh tử, tác giả và nghiệp cũng nên biết như thế. Phiền não gọi là ba độc, phân biệt có vô lượng các thứ phiền não: chín mươi tám sử, chín kết, mười triền, sáu cấu v.v... Nghiệp gọi là thân khẩu ý nghiệp, đời này, đời sau phân biệt có thiện, bất thiện, vô ký, hoặc khổ báo, lạc báo, bất khổ bất lạc báo, hoặc nghiệp báo hiện đời, nghiệp báo đời sau, nghiệp báo về sau nữa v.v... như thế vô lượng.

Tác giả gọi là hay khởi các nghiệp phiền não, hay thọ quả báo. Quả báo gọi là từ nghiệp thiện ác

sanh thân ngũ ấm vô ký. Như thế các nghiệp v.v... đều không, không có tánh, như huyễn, như mộng, như tiếng vang, như sóng nắng.

Giảng:

Ngoại nhân cho rằng có luân hồi sanh tử trong lục đạo là do nghiệp thiện ác dẫn, nếu chấp nhận có luân hồi thì phải có nghiệp nên họ đặt câu hỏi:

Hỏi: Ông tuy dùng mọi cách để phá các pháp mà nghiệp quyết định có, hay khiến tất cả chúng sanh thọ quả báo. Như kinh nói: Tất cả chúng sanh đều tùy nghiệp mà sanh. Người ác vào địa ngục, người tu phước được sanh cõi trời, người hành đạo được Niết-bàn. Thế nên tất cả pháp chẳng phải không. Kinh nói rõ người làm việc ác thì đọa địa ngục, tu thiện được lên cõi trời, đạt đạo thì được Niết-bàn. Mỗi việc tùy theo nghiệp quả, tại sao nói không có?

Gọi là nghiệp:

Người hay hàng phục tâm,
Lợi ích các chúng sanh,
Ấy gọi là từ thiện,
Hai đời được quả báo.

Người có ba độc, vì não hại kẻ khác nên sanh. Vì não hại kẻ khác nên sanh ba độc.

Người hành thiện trước tự diệt ác, thế nên nói hàng phục tâm kia, lợi ích người khác. Lợi ích người khác là làm việc bố thí, trì giới, nhẫn nhục v.v... không não hại

chúng sanh, ấy gọi là lợi ích cho người khác, cũng gọi là từ thiện, phước đức, cũng gọi là hạt giống quả báo vui đời này và đời sau.

Lại nữa:

Đại thánh nói hai nghiệp,
Tư và tùng tư sanh,
Trong nghiệp ấy tướng riêng,
Các thứ phân biệt nói.

Trong nghiệp tư và tùng tư sanh, mỗi thứ có tướng riêng, nay phân biệt nói.

Đại thánh lược nói nghiệp có hai thứ, một là tư, hai là tùng tư sanh. Hai nghiệp này như trong A-tỳ-đàm nói rộng. A-tỳ-đàm là Luận.

Phật đã nói rằng tư,
Nghĩa là ý nghiệp vậy,
Còn sở tùng tư sanh,
Tức là thân, khẩu nghiệp.

Tư là tâm sở pháp, trong các tâm sở pháp hay phát khởi có chỗ tạo tác nên gọi là nghiệp. Vì nhân cái tư ấy mà khởi ra nghiệp thân, khẩu. Tuy nhân tâm, tâm sở pháp khác mà có tạo tác, nhưng tư là gốc tạo tác. Nói tư là nghiệp, nghiệp ấy nay sẽ nói tướng của nó. Kinh nói tư là ý nghiệp, từ ý khởi ra thân khẩu. Ý nghĩ thiện thì thân làm thiện, miệng nói thiện; thân, khẩu nghiệp đó gọi là tùng tư sanh.

Thân nghiệp và khẩu nghiệp,
Tác cùng vô tác nghiệp,
Như thế trong bốn việc,
Cũng thiện cũng chẳng thiện.
Từ dụng sanh phước đức,
Tội sanh cũng như thế,
Và tư là bảy pháp,
Hay rõ tướng các nghiệp.

Giải thích:

Khẩu nghiệp là bốn thứ khẩu nghiệp, thân nghiệp là ba thứ thân nghiệp. Bảy thứ nghiệp ấy có hai thứ sai biệt: có tạo tác và không tạo tác. Khi tạo tác gọi là tác nghiệp, tạo tác rồi thường đi theo mà sanh, gọi là vô tác nghiệp. Lúc chúng ta tạo tác gọi là tác nghiệp, khi tạo tác rồi vẫn tiềm tàng vận động gọi là vô tác nghiệp.

Hai thứ ấy có thiện và bất thiện. Bất thiện gọi là không dừng ác, thiện gọi là dừng ác. Lại có từ dụng sanh phước đức, như thí chủ thí cho người thọ. Nếu người thọ thọ dụng, thí chủ được hai thứ phước, một là từ thí sanh, hai là từ dụng sanh. Từ thí sanh là khi phát tâm đem của bố thí, từ dụng sanh là người thọ thí dùng được của bố thí. Thí dụ thấy người đói quá sắp chết, chúng ta phát tâm bố thí, đem một ổ bánh mì đến cho họ ăn. Nhưng lúc đó họ đuối quá ăn không được, họ chết. Như vậy chúng ta chỉ được phước thí mà không được phước từ dụng sanh.

Còn *như người dùng tên bắn người, nếu mũi tên giết một người thì có hai thứ tội: một là từ bắn sanh, hai là từ giết sanh. Nếu bắn mà không chết thì người bắn chỉ mắc tội bắn mà không tội giết. Thế nên trong bài kệ nói tội phước từ dụng sanh, như thế gọi là sáu thứ nghiệp. Cái thứ bảy gọi là tư. Bảy thứ này tức là phân biệt nghiệp tướng. Nghiệp ấy có quả báo đời này, đời sau. Thế nên quyết định có nghiệp, có quả báo nên các pháp không nên không.* Ngoại đạo kết luận là có nghiệp không thể nói không.

Đáp: Nghiệp trụ đến thọ báo,
Nghiệp ấy tức là thường.
Nếu diệt tức vô thường,
Làm sao sanh quả báo?

Nếu nghiệp trụ đến thọ quả báo tức là thường, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nghiệp là tướng sanh diệt, một niệm còn không trụ huống là đến quả báo. Nếu bảo nghiệp diệt, diệt thì không, làm sao hay sanh quả báo? Trụ là còn, nếu nghiệp còn để thọ báo tức là thường thì không được. Nếu nghiệp diệt, diệt thì mất, làm sao sanh quả báo? Kinh thường hay thí dụ nghiệp không phải thường cũng không phải diệt. Như đèn đốt từ đầu hôm đến khuya thấy như một ngọn đèn, vì nó cháy liên tục nên thấy như là thường, nhưng thật sự nó sanh diệt. Ngọn đèn khi cháy rút dầu lên, giọt dầu này cháy tiếp giọt dầu khác, dầu cháy từng giọt, giọt dầu sanh diệt thì ngọn lửa sanh diệt, không phải là thường.

Như cầm cây nhang quay nhanh thì thấy một vòng lửa, vì quay nhanh liên tục nên thấy như một, sự thật không phải một. Không phải một nên không phải là thường, liên tục nên không phải là đoạn.

Hỏi: Mầm v.v... tương tục,
Đều từ hạt giống sanh,
Từ đó mà sanh quả,
Lìa hạt không tương tục.
Từ hạt có tương tục,
Từ tương tục có quả,
Trước hạt, sau có quả,
Không đoạn cũng không thường.
Như thế từ sơ tâm,
Tâm pháp tương tục sanh,
Từ đó mà có quả,
Lìa tâm không tương tục.
Từ tâm có tương tục,
Từ tương tục có quả,
Trước nghiệp, sau có quả,
Không đoạn cũng không thường.

Như từ hạt lúa có mầm, từ mầm rồi có cành, có lá v.v... tương tục. Từ sự tương tục ấy mà có quả sanh. Lìa giống không có tương tục sanh. Thế nên từ hạt lúa có tương tục, từ tương tục có quả. Vì trước có hạt giống, sau có quả nên không đoạn cũng không thường, như dụ hạt giống lúa,

nghiệp quả cũng như thế. Tâm ban đầu khởi tội phước cũng như hạt giống lúa, nhân tâm ấy những tâm, tâm sở pháp khác tương tục sanh cho đến quả báo. Vì nghiệp trước quả sau nên không đoạn cũng không thường. Nếu lìa nghiệp có quả báo ắt có đoạn thường. Nhân duyên quả báo của nghiệp thiện ấy là:

Hay thành được nghiệp phước,
Là do mười nghiệp thiện.
Hai đời ngũ dục lạc,
Tức là nghiệp báo thiện.

Đời này và đời sau thọ vui ngũ dục do nghiệp báo thiện.

Chữ bạch gọi là thiện tịnh. Bạch là chỉ cho pháp lành trong sạch.

Nhân duyên thành tựu phước đức là từ mười nghiệp lành ấy sanh. Bất sát, bất đạo, bất tà dâm, bất vọng ngữ, bất lưỡng thiệt, bất ác khẩu, bất vô ích ngữ, bất tật, bất nhuế, bất tà kiến, ấy gọi là thiện, từ thân khẩu ý sanh. Quả báo ấy là được danh lợi đời này, đời sau sanh vào chỗ sang quý ở cõi trời, cõi người. Bố thí, cung kính v.v... tuy có các thứ phước đức mà lược nói thì nhiếp trong mười nghiệp thiện.

Đáp: Nếu như ông phân biệt,
Lỗi kia ắt rất nhiều.
Thế nên lời ông nói,
Nghĩa ấy ắt không đúng.

Nếu theo sự phân biệt của ông thì lỗi nhiều lắm. Nên biết nghĩa ông nói không đúng.

Nếu do nghiệp quả báo tương tục nên dùng hạt lúa làm thí dụ thì lỗi kia rất nhiều, nhưng trong đây không nói rộng. Ông nói dụ hạt lúa, dụ ấy không đúng. Vì cớ sao? Hạt lúa có xúc chạm, có hình tướng có thể thấy, có tương tục. Tôi suy nghĩ việc ấy còn chưa nhận lời ông, huống là tâm và nghiệp không xúc chạm, không hình tướng, không thể thấy, sanh diệt chẳng dừng mà muốn cho tương tục thì việc ấy không đúng. Ông dùng hạt lúa làm thí dụ vì hạt lúa có hình tướng, thấy được, sờ được, có tương tục thành cây lúa rồi bông lúa... mà tôi còn chưa chấp nhận huống là tâm, tức là tư, là ý nghiệp không có hình tướng, mắt không thấy, tay không sờ mó được thì thí dụ của ông làm sao đúng? Dụ không đúng thì lý luận không đúng.

Lại nữa, từ hạt lúa có mầm v.v... tương tục là diệt rồi tương tục, hay là không diệt mà tương tục? Nếu hạt lúa diệt rồi tương tục ắt là không nhân. Nếu hạt lúa không diệt mà tương tục thì từ hạt lúa ấy thường sanh các hạt lúa. Không diệt mà tương tục là không mất mà sanh, hạt này sanh hạt kia liên miên không cùng.

Nếu như thế một hạt lúa ắt sanh tất cả hạt lúa ở thế gian, việc ấy không đúng. Thế nên nghiệp quả báo tương tục ắt không đúng.

Hỏi: Nay lại phải nói thêm,

Nghĩa thuận nghiệp quả báo.

Chư Phật, Bích-chi Phật,
Hiền thánh từng khen ngợi.

Nghĩa là:

Pháp bất thất như khoán,
Nghiệp như mang tài vật,
Tánh này ắt vô ký,
Phân biệt có bốn thứ.
Kiến đế không đoạn được,
Chỉ tư duy mới đoạn,
Do pháp bất thất này,
Các nghiệp có quả báo.

Khoán là giấy nợ. Pháp bất thất giống như giấy nợ. Nghiệp như tài vật vay mượn. Tánh của pháp bất thất là vô ký và chia làm bốn thứ. Kiến đế là mới vừa thấy đạo, chưa đoạn được pháp bất thất vì là pháp chứa ở trong, đến tư duy tức là tu đạo mới đoạn.

Pháp bất thất do một bộ phái trong Đại chúng bộ lập ra. Bộ phái đó chủ trương đời này tạo nghiệp, đời sau thọ quả báo, vậy phải có cái gì chứa nghiệp để mang tới đời sau. Nếu không thì thân này chết rồi nghiệp cũng mất. Cái chứa đó gọi là pháp bất thất tức là pháp không mất. Nó chứa nghiệp lành, nghiệp dữ tạo trong đời này mang đến đời sau. Thuyết A-lại-da duyên khởi của Đại thừa sau này bắt nguồn từ đây. A-lại-da là thức thứ tám chứa chủng tử thiện ác để tới đời sau; nghĩ thiện, làm thiện thì nó mang cái thiện; nghĩ ác, làm ác thì nó

mang cái ác; làm việc vô ký thì nó mang cái vô ký. Nó thuộc về vô ký, không có tánh quyết định là thiện hay ác, nó chỉ là cái chứa thôi. Do đó mới có quả báo đời sau.

Nếu kiến đế đoạn được,
Mà nghiệp đến tương tợ,
Ắt phá được các nghiệp...
Có lỗi lầm như thế.

Chứng Tu-đà-hoàn gọi là kiến đế, ngang đó chưa vô sanh, chủng tử thiện còn chứa lại để mang tới bảy đời sau. Nếu nói kiến đế đoạn được pháp bất thất thì không còn gì chứa chủng tử thiện để mang tới bảy đời sau, vậy là phá nghĩa nghiệp. Đó là có những lỗi như thế.

Tất cả các hành nghiệp,
Tương tợ, không tương tợ,
Cõi ban đầu thọ thân,
Khi ấy báo riêng sanh.

Đời này làm lành đời sau sanh chỗ lành, đó là tương tợ. Đời này làm ác đời sau sanh chỗ dữ, đó là tương tợ. Không tương tợ như có người nửa đời trước làm lành nửa đời sau làm ác, hoặc nửa đời trước làm ác nửa đời sau làm lành, đến khi chết nghiệp ác mạnh hơn nghiệp thiện liền sanh lên cõi ác trả hết quả báo ác, còn quả báo thiện thì sau này sanh ở cõi lành. Thế nên nói tùy theo quả báo mà riêng thọ sanh.

Như thế hai thứ nghiệp,
Hiện đời thọ quả báo,
Hoặc nói thọ báo rồi,
Mà nghiệp còn tồn tại.

Thọ quả báo thiện rồi vẫn còn nghiệp ác, hoặc thọ quả báo ác rồi vẫn còn nghiệp thiện.

Nếu độ quả rồi diệt,
Hoặc chết rồi mà diệt,
Ở trong ấy phân biệt,
Hữu lậu và vô lậu.

Độ quả rồi diệt, như Tu-đà-hoàn qua Tư-đà-hàm là nghiệp của Tu-đà-hoàn hết mới qua được quả Tư-đà-hàm. Hoặc chết thì nghiệp đã mang phải trả hết rồi mới qua nghiệp khác. Trong đó phân biệt có nghiệp hữu lậu là nghiệp luân hồi trong tam giới và nghiệp vô lậu là nghiệp lên từng bậc của thánh từ Tu-đà-hoàn đến A-la-hán.

Pháp bất thất nên biết như giấy nợ, nghiệp như vật vay mượn. Pháp bất thất ấy trói buộc ở Dục giới, trói buộc ở Sắc giới, trói buộc ở Vô sắc giới mà cũng không trói buộc. Nếu phân biệt thiện, bất thiện, vô ký, trong vô ký chỉ là vô ký. Nghĩa vô ký này trong A-tỳ-đàm đã nói rộng. Kiến đế không đoạn được, từ một quả đến một quả, trong đó tư duy đoạn được ấy là do các nghiệp, do pháp bất thất nên quả sanh. Nếu kiến đế đoạn được

thì nghiệp đến tương tợ, ắt bị lỗi phá nghiệp, việc này trong A-tỳ-đàm đã nói rộng.

Lại nữa, pháp bất thất ở trong một cõi, các nghiệp tương tợ và không tương tợ. Khi thọ thân ban đầu, quả báo riêng sanh ở thân hiện tại, từ nghiệp lại sanh nghiệp. Nghiệp ấy có hai thứ, tùy nặng mà thọ quả báo, hoặc có người nói nghiệp ấy thọ quả báo rồi mà nghiệp vẫn còn tồn tại, do vì không mỗi niệm diệt. Nếu độ quả rồi diệt hoặc chết rồi mà diệt, từ Tu-đà-hoàn đến A-la-hán độ quả rồi mà diệt, còn các phàm phu chết rồi mà diệt. Ở trong đây phân biệt hữu lậu và vô lậu, từ Tu-đà-hoàn các bậc hiền thánh hữu lậu, vô lậu v.v... nên có phân biệt. Từ Tu-đà-hoàn trở lên còn hữu lậu nhưng đến A-la-hán thì vô lậu.

Đáp: Nghĩa ấy đều không lìa lỗi đoạn thường, thế nên cũng không nên nhận. Phần này cho thấy chỗ sai biệt của Không tông và Tướng tông. Tướng tông là Duy thức, Không tông là Bát-nhã. Không tông chủ trương tất cả các pháp không có tự tánh nên không cố định, nhưng khi còn mê lầm thì khởi phiền não, tạo nghiệp, thọ thân. Vậy thọ thân và tạo nghiệp đều không thật. Thế nên trong mê lầm thì tùy duyên nghiệp biến chuyển, thấy như có mà không thật, nếu quyết định là thật thì sai.

Hỏi: Nếu vậy thì không nghiệp, quả báo?

Đáp: Tuy không cũng chẳng đoạn,
Tuy có mà chẳng thường.

Nghiệp quả báo không mất,
Ấy gọi là Phật nói.

Tuy không cũng chẳng đoạn, không mà không phải mất hết. *Tuy có mà chẳng thường,* có mà không phải có mãi. *Nghiệp quả báo không mất,* không mất mà không phải thật có, cũng không phải thật không. Như chúng ta nằm mộng thấy cảnh tốt hoặc cảnh xấu, thấy việc ưa thích, thấy điều sợ hãi. Như vậy việc tốt, xấu, ưa thích, sợ hãi trong mộng có thật không? Trong lúc đang mộng thì thấy như thật có, khi thức dậy thì biết do ngủ mê mà mộng. Cảnh tốt xấu trong mộng là dụ cho nghiệp lành dữ. Mộng đã không thật thì cảnh trong mộng làm sao thật? Nếu nói hoàn toàn không là phủ nhận một việc mà mọi người đều thấy thì không thể được. Như vậy đây bác nghiệp quả báo không phải như người ta nói hoặc có hoặc không, mà chỉ bác là không thật. Do mê nên từ ái ràng buộc có thân, từ đó sanh tử trong tam giới. Khi còn sanh tử trong tam giới thì nói không không được, nói có pháp thật cố định cũng không được. Thế nên người mê thấy dường như có, nhưng với người tỉnh thì không thật có. Như hai người, một người ngủ mộng thấy cảnh dữ, hốt hoảng la lên, người thức nghe la mà cười, vì biết người kia đang mộng. Chúng ta do mê nên thấy sự hơn thua, phải quấy, được mất rất quan trọng, còn đối với Phật, Bồ-tát thì không có gì quan trọng. Hai cái nhìn khác nhau ở chỗ mê và giác. Giác thì dù được dù mất cũng là trò chơi, mê thì cười, khóc, khổ đau...

Đây nói rõ: Tuy không nhưng không phải là đoạn diệt, tuy có nhưng không phải là thường còn, nghiệp quả báo là như thế, đó là đúng tinh thần Phật nói. Nếu có một pháp thật là không đúng. Pháp bất thất chứa nghiệp, nghiệp sanh diệt, nếu pháp bất thất sanh diệt thì làm sao chứa được nghiệp, vậy là thừa nhận có cái không sanh diệt tức là có lỗi. Nếu pháp bất thất không có thì làm sao còn nghiệp? Chúng ta tu hành tinh tấn là do sợ nghiệp quả báo, đời sau mang thân trâu ngựa đền nợ tín thí. Nếu nói quả báo không có thì không còn sợ, không cần tu.

Điểm này rất quan trọng, phải thấy đến nơi đến chốn mới khỏi lầm, nếu không sẽ trở thành tai họa. Nghiệp chỉ có trong mê mà tất cả chúng ta có ai tỉnh chưa? Đang mộng thì tất cả cảnh mộng đều thật nên cười khóc theo mộng, tuy biết là mộng mà vẫn thích mộng vui. Cũng vậy, biết cuộc đời là mộng, các pháp đều không thật, nhưng ai cũng muốn mộng tốt. Ngay đời này dù nói không thật nhưng thiếu gạo ăn cũng thấy khổ, nên đừng nghĩ không thật rồi muốn làm gì thì làm. Như vậy khi còn mê, chúng ta phải tránh điều sai, điều tội, để có được những giấc mộng đẹp, đừng tạo những giấc mộng dữ rồi đâm ra kinh hoàng.

Ý nghĩa của bộ Luận này nói là lìa cả đoạn và thường. Vì cớ sao? Vì nghiệp cứu cánh là không, tướng tịch diệt, tự tánh lìa thì có pháp nào có thể đoạn, có pháp nào có thể mất? Vì nhân duyên điên đảo nên qua lại trong sanh tử cũng không phải thường. Vì cớ sao?

Nếu pháp từ điên đảo khởi tức là hư dối không thật. Vì không thật nên không phải là thường. Cách nhìn của bộ luận này là lìa hai chấp đoạn và thường. Các nghiệp không có tự tánh nên không thuộc về đoạn, cũng không thuộc về thường, chỉ vì nhân duyên điên đảo mà có sanh tử qua lại. Điên đảo là thấy ngược, giả cho là thật. Khi điên đảo hết thì các pháp hiện thấy đây không còn nữa. Điên đảo là hư dối, không thật thì làm sao nói thường?

Lại nữa vì điên đảo tham trước, không biết tướng thật, nên nói nghiệp không mất, đây là lời Phật nói. Ông nói nghiệp không mất vì có pháp bất thất, đó là ông điên đảo chấp trước.

Lại nữa:

Các nghiệp vốn không sanh,
Do không tánh quyết định.
Các nghiệp cũng không diệt,
Do vì nó không sanh.

Thường chúng ta quan niệm sanh là có, diệt là không, đoạn là hết, thường là còn. Nhưng đây nói sanh không thật nên diệt cũng không thật. Bất sanh là không phải không có sanh mà là sanh không thật, bất diệt không phải là còn nguyên mà căn cứ trên sanh không thật nên diệt không thật, không thật nên gọi là không diệt.

Nếu nghiệp có tự tánh,
Ấy tức gọi là thường,

Không tạo cũng gọi nghiệp,
Thường thì không thể tạo.
Nếu có nghiệp chẳng tạo,
Không tạo mà có tội,
Không có đoạn phạm hạnh,
Mà có lỗi bất tịnh.
Ấy ắt phá tất cả,
Pháp ngôn ngữ thế gian,
Tạo tội và tạo phước,
Cũng không có sai biệt.
Nếu nói nghiệp quyết định,
Mà tự có tánh thì
Khi thọ quả báo rồi,
Nên lại thọ báo nữa.
Nếu các nghiệp thế gian,
Từ nơi phiền não ra,
Phiền não ấy không thật,
Nghiệp làm sao có thật?

Thí dụ một hôm huynh đệ ngồi nói chuyện chơi, có một người nói một câu chạm tự ái một người khác. Khi thấy người ấy đỏ mặt, không nói chuyện nữa thì biết người ấy giận, đó là khẩu nghiệp ác làm cho người ta giận. Khi biết người giận liền xin lỗi, người kia cảm động nên bỏ qua. Như vậy mình tạo nghiệp, bây giờ sám hối, nghiệp liền mất. Nếu nghiệp thật thì đâu có mất?

Chủ tạo nghiệp là gì? Là ý. Do ý buồn giận thương ghét nên phát ra lời nói dễ thương, khó thương mới tạo thành nghiệp. Nhưng buồn giận thương ghét không thật thì lời nói không thật, chủ động cũng không thật. Nghiệp không thật vì không có tự tánh, không cố định, từ phiền não sanh ra, phiền não cũng không thật. Thế nên chúng ta tu là chuyển bỏ nghiệp xấu thành nghiệp tốt, chứ nếu nó cố định là đã sẵn rồi thì không tạo tác mà có tội, việc đó trái với lẽ thật.

Trong đệ nhất nghĩa các nghiệp không sanh. Vì cớ sao? Vì không có tánh. Do vì nhân duyên chẳng sanh thì chẳng diệt, chẳng phải do thường nên chẳng diệt. Chẳng diệt vì sanh không thật nên diệt cũng không thật, không phải do thường mà nói chẳng diệt.

Nếu không vậy tánh nghiệp nên quyết định có. Nếu nghiệp quyết định có tánh ắt là thường. Nếu thường ắt là không tạo nghiệp. Vì cớ sao? Vì pháp thường không thể tạo tác. Lại nữa, nếu có nghiệp mà không do tạo tác thì người khác tạo tội, người này thọ báo; lại người khác phá hạnh thanh tịnh mà người này có tội, ắt là phá pháp thế tục. Nếu nghiệp trước đã có thì mùa đông không nên nghĩ việc mùa xuân, mùa xuân không nên nghĩ việc mùa hạ, có những lỗi như thế. Mùa đông chúng ta trông đến mùa xuân để chuẩn bị làm việc gì đó, mùa xuân trông đến mùa hạ để chuẩn bị làm việc gì đó. Nay nếu trước đã có sẵn thì còn trông việc gì nữa?

Lại nữa làm phước và tạo tội ắt không có sai biệt. Khởi nghiệp bố thí, trì giới v.v... gọi là làm phước.

Khởi nghiệp giết hại, trộm cướp v.v... gọi là tạo tội. Nếu không tạo tác mà có nghiệp thì không phân biệt. Lại nữa, nghiệp ấy nếu quyết định có tánh thì đồng thời thọ quả báo rồi lại nên thọ nữa. Thế nên ông nói do pháp bất thất nên có nghiệp báo, ắt có những lỗi như thế. Lại nữa, nếu nghiệp từ phiền não khởi thì phiền não ấy không có quyết định, chỉ từ nhớ nghĩ tưởng tượng phân biệt mà có. Nếu các phiền não không thật, nghiệp làm sao có thật? Vì cớ sao? Vì nhân không tánh nên nghiệp cũng không tánh.

Hỏi: Nếu các phiền não và nghiệp không tánh, không thật, nhưng nay thân quả báo hiện có nên là thật.

Đáp: Các phiền não và nghiệp,
Ấy nói nhân duyên thân.
Phiền não, các nghiệp không,
Huống nữa là các thân.

Thân có là từ phiền não, từ nghiệp mà phiền não và nghiệp không thật thì thân có thật không? Nhân duyên không thật thì quả không thật.

Các bậc hiền thánh nói phiền não và nghiệp là nhân duyên của thân, trong ấy ái hay sanh đắm trước, nghiệp hay tạo những quả báo tốt, xấu, sang, hèn v.v... bậc thượng trung hạ. Nay các phiền não và nghiệp dùng mọi cách tìm kiếm đều không có quyết định huống là các thân có quyết định, vì quả theo nhân duyên. Chúng ta sống trong mê muội, điên đảo, quấy cho là phải, giả cho là thật... Thân mỏng manh tạm bợ, vô thường sanh diệt

mà cứ nghĩ là thật, cho là đẹp, quý rồi tô điểm thêm, vì nó tạo không biết bao nhiêu nghiệp. Vậy phải thấy rõ nó không thật, đó là thấy đúng lẽ thật.

Hỏi: Tuy ông dùng mọi nhân duyên để phá nghiệp và quả báo, mà kinh nói có người khởi nghiệp. Người khởi nghiệp có, nên có nghiệp, có quả báo, như nói:

Do vô minh che đậy,
Do ái kết trói buộc,
Mà đối người tạo trước,
Không khác cũng không một.

Trong kinh Vô Thủy nói: Chúng sanh bị vô minh che đậy, ái kết trói buộc, ở trong vô thủy sanh tử qua lại thọ các thứ khổ vui. Ngoại nhân dẫn kinh nói do vô minh che đậy, ái kết trói buộc, con người mới qua lại sanh tử để chứng minh nghiệp có thật.

Nay người thọ đối với người tạo trước không phải một cũng không phải khác. Nếu một thì người tạo tội thọ thân trâu, ắt người không làm trâu, trâu không làm người. Nếu là một thì người là người không thể đổi thành trâu, trâu cũng không thể đổi thành người.

Nếu khác thì mất nghiệp quả báo, rơi vào đoạn diệt. Thế nên người thọ đối với người tạo trước không phải một cũng không phải khác.

Đáp: Nghiệp chẳng từ duyên sanh,
Chẳng từ phi duyên sanh,

Thế nên ắt không có,

Hay khởi cái nghiệp ấy.

Nghiệp hư dối, duyên cũng hư dối, cả hai không cố định, không thật. Nếu lập duyên sanh thì do đối đãi sẽ có phi duyên sanh. Thế nên duyên sanh không được, phi duyên cũng không được, nghiệp không thật thì làm sao nói hay khởi nghiệp?

Không nghiệp, không người tạo,

Sao có nghiệp sanh quả?

Nếu kia không có quả,

Sao có người thọ quả?

Nếu không nghiệp, không người tạo nghiệp, làm sao có từ nghiệp sanh quả báo? Nếu không quả báo làm sao có người thọ quả báo? Nghiệp có ba thứ: Trong năm ấm giả danh người, ấy là tác giả, nghiệp ấy ở chỗ thiện ác sanh gọi là quả báo. Nếu người khởi nghiệp còn không huống là có nghiệp, có quả báo và người thọ quả báo. Nghiệp quả đều không thật thì làm sao quyết định có người tạo nghiệp, người thọ báo v.v...?

<u>Hỏi</u>: Ông tuy dùng mọi cách phá nghiệp, quả báo và người khởi nghiệp, mà nay hiện thấy chúng sanh tạo nghiệp, thọ quả báo, việc ấy thế nào? Ông phá nghiệp nhưng hiện nay thấy rõ ràng chúng sanh tạo nghiệp gì thọ quả báo nấy, tại sao ông nói không?

<u>Đáp</u>: Như thần thông Thế Tôn,

Biến hóa ra một người,

Như người biến hóa ấy,
Lại biến một người khác.
Như người biến ban đầu,
Gọi đó là tác giả,
Người bị biến hóa ra,
Ấy tức gọi là nghiệp.

Thí dụ Phật dùng thần thông biến ra một người, người đó lại biến ra người nữa, người ban đầu dụ là tác giả, người thứ hai dụ là nghiệp.

Các phiền não và nghiệp,
Tác giả và quả báo,
Đều như huyễn, như mộng,
Như sóng nắng, tiếng vang.

Người mê thấy nghiệp, thấy quả báo như kinh nói rồi chấp chặt cho nghiệp là thật, quả báo là thật. Đoạn này nói nghiệp, quả báo không thật như huyễn hóa. Huyễn hóa như bóng thì mắt thấy, như vang thì tai nghe, mắt thấy tai nghe làm sao nói không? Thế nên đọc đoạn này phải dè dặt, nghiệp quả báo có với đối tượng nào, không với đối tượng nào. Thí dụ khi mình ngủ mê, mộng thấy có người, có cảnh lành dữ, vui buồn. Thấy cảnh vui thì cười, cảnh khổ thì khóc, cảnh và người trong mộng hẳn là thật, không chối cãi được đối với người nằm mộng. Nếu có người cạnh bên còn thức, nghe bạn cười hoặc khóc thì biết đó là cảnh mộng không thật. Những niềm vui, những khổ đau mình gặp trong giấc mơ,

khi giật mình thức dậy mình có thể cười vì biết đó là mộng. Như vậy mới thấy rõ khi mê thì mọi việc đều có, mà ngộ rồi mọi việc đều không thật. Trong Chứng Đạo Ca có câu:

Liễu tức nghiệp chướng bản lai không,
Vị liễu ưng tu hoàn túc trái.

Nghĩa là liễu rồi thì nghiệp chướng xưa nay không, còn chưa liễu thì phải trả nợ cũ. Như vậy hai câu đó chỉ hai hạng người mê và tỉnh. Người tỉnh giác thấy nghiệp báo như mộng, người mê thấy là thật. Chúng ta thấy hiện tại có bao nhiêu người giác? Nói với người mê mà nói không có thì trở thành phá nghiệp báo, đó là tội lỗi. Trái lại gặp hàng giác ngộ mà nói có thì các ngài cười. Kinh A-hàm nói pháp nào cũng thật nên nói giả sử tạo nghiệp trăm ngàn muôn kiếp nhưng chưa ngộ thì phải trả. Nếu giác rồi có phải trả không? Nói không trả thì sai lầm, bị lỗi phá nghiệp báo làm cho người mê chấp, nhưng nói trả thì không đúng vì khi giác rồi những việc đó đâu còn thật nữa mà nói là trả? Thí dụ một hôm vài đứa nhỏ vào chùa phá hoa kiểng, chúng ta đánh đuổi chúng ra, chúng chửi lại, nếu không mê lắm thì không có sân, nếu mê thấy lời chửi là thật liền bạt tai chúng. Như vậy chúng ta không thể nói một chiều nghiệp báo là thật, cũng không thể nói một chiều nghiệp báo là không. Phải tùy người mê, kẻ giác chứ không cố định.

Như sức thần thông của Phật hóa ra một người, người hóa ấy lại hóa ra một người nữa. Như người hóa

không có sự thật, chỉ mắt có thể thấy. Lại người hóa ấy khẩu nghiệp nói pháp, thân nghiệp bố thí v.v..., nghiệp ấy tuy không thật mà mắt có thể thấy. Như vậy hình ảnh người hóa không thật, việc làm của người hóa không thật mà mình vẫn thấy.

Như thế thân sanh tử, tác giả và nghiệp cũng nên biết như thế. Phiền não gọi là ba độc, phân biệt có vô lượng các thứ phiền não: chín mươi tám sử, chín kết, mười triền, sáu cấu v.v... Nghiệp gọi là thân khẩu ý nghiệp, đời này, đời sau phân biệt có thiện, bất thiện, vô ký, hoặc khổ báo, lạc báo, bất khổ bất lạc báo, hoặc nghiệp báo hiện đời, nghiệp báo đời sau, nghiệp báo về sau nữa v.v... như thế vô lượng.

Tác giả gọi là hay khởi các nghiệp phiền não, hay thọ quả báo. Quả báo gọi là từ nghiệp thiện ác sanh thân ngũ ấm vô ký. Thân ngũ ấm gồm cả thiện ác nên ra đời không quyết định đi một chiều. Như khi trước làm ác, nay đủ duyên gặp thiện tri thức chỉ dạy, tỉnh giác biết hướng thiện, gieo chủng tử thiện, không còn làm ác nữa nhưng chủng tử ác vẫn còn nên thân này thuộc về vô ký.

Như thế các nghiệp v.v... đều không, không có tánh, như huyễn, như mộng, như tiếng vang, như sóng nắng. Kết luận lại phẩm này nói rõ ý nghĩa nghiệp. A-hàm thừa nhận nghiệp liên tục từ đời này qua đời sau và nhiều đời sau nữa không mất; nhưng đến Trung quán, nghiệp không tự tánh, không cố định,

từ phiền não sanh mà phiền não không thật nên nghiệp không thật. Nói nghiệp không thật không phải phủ nhận không có nghiệp, nhưng cũng không phải thừa nhận có nghiệp. Thừa nhận thì thấy nghiệp là thường, phủ nhận thì thấy là đoạn. Đây nói nghiệp hư dối, như huyễn như hóa, không có thật cũng không phải không ngơ nên tránh được hai lỗi thường đoạn và đồng thời chỉ cho chúng ta thấy thật tướng các pháp.

XVIII- PHẨM QUÁN PHÁP

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Nếu các pháp thảy đều không, không sanh không diệt, ấy gọi là thật tướng các pháp thì làm sao thể nhập được?

<u>Đáp</u>: Vì diệt chấp ngã, ngã sở được tất cả pháp không, đó là trí tuệ vô ngã, gọi là nhập.

<u>Hỏi</u>: Thế nào biết các pháp vô ngã?

<u>Đáp</u>: **Nếu ngã là năm ấm,**
Ngã tức là sanh diệt.
Nếu ngã khác năm ấm,
Chẳng phải tướng năm ấm.
Nếu không có ngã thì
Đâu được có ngã sở?
Vì diệt ngã, ngã sở,
Gọi được trí vô ngã.

Người được trí vô ngã,
Ấy ắt gọi thật quán.
Người được trí vô ngã,
Người ấy rất ít có.
Trong ngoài ngã, ngã sở,
Vì diệt hết không có,
Các thọ tức là diệt,
Thọ diệt ắt thân diệt.
Vì nghiệp phiền não diệt,
Gọi đó là giải thoát.
Nghiệp phiền não chẳng thật,
Nhập không, diệt hý luận.
Chư Phật hoặc nói ngã,
Hoặc nói là vô ngã,
Trong thật tướng các pháp,
Không ngã, không phi ngã.
Thật tướng của các pháp,
Tâm hành, ngôn ngữ bặt,
Không sanh cũng không diệt,
Tịch diệt như Niết-bàn.
Tất cả thật, không thật,
Cũng thật cũng không thật,
Không thật chẳng không thật,
Ấy gọi chư Phật dạy.
Tự biết không theo khác,

Tịch diệt không hý luận,
Không khác, không phân biệt,
Ấy gọi là thật tướng.
Nếu pháp từ duyên sanh,
Không tức, không khác nhân,
Thế nên gọi thật tướng,
Không đoạn cũng không thường.
Không một cũng không khác,
Không thường cũng không đoạn,
Ấy gọi chư Thế Tôn,
Dùng cam lồ giáo hóa.
Nếu Phật không xuất thế,
Phật pháp đã diệt hết,
Trí các Bích-chi Phật,
Từ nơi viễn ly sanh.

Có người nói thần ngã nên có hai thứ: hoặc năm ấm tức là thần ngã, hoặc lìa năm ấm có thần ngã. Nếu năm ấm là thần ngã thì thần ngã ắt là tướng sanh diệt, như trong bài kệ nói: nếu thần ngã là năm ấm, tức là tướng sanh diệt. Vì cớ sao? Vì sanh rồi bại hoại. Do vì tướng sanh diệt nên năm ấm là vô thường. Như năm ấm vô thường, hai pháp sanh diệt cũng là vô thường. Vì cớ sao? Sanh diệt cũng sanh rồi bại hoại nên vô thường. Thần ngã nếu là năm ấm, vì năm ấm vô thường nên thần ngã cũng nên là tướng vô thường sanh diệt, nhưng việc ấy không đúng. Nếu lìa năm ấm có thần ngã, thần ngã tức không có tướng năm ấm,

như trong bài kệ nói: nếu thần ngã khác năm ấm ắt chẳng phải tướng năm ấm, mà lìa năm ấm lại không có pháp nào khác. Nếu lìa năm ấm có pháp thì lấy tướng nào, pháp nào mà có? Nếu bảo thần ngã như hư không, lìa năm ấm mà có, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Trong phẩm Phá Lục Chủng đã phá hư không, không có pháp gọi là hư không.

Nếu bảo do có tin nên có thần ngã, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Tin có bốn thứ: một là việc hiện có đáng tin; hai là so sánh mà biết nên đáng tin, như thấy khói biết có lửa; ba là thí dụ đáng tin, như một nước không có thâu thạch dụ nó như vàng; bốn là lời nói của hiền thánh nên đáng tin, như nói có địa ngục, có cõi trời, có cõi Uất-đơn-việt, không có người thấy mà tin lời của thánh nhân nên biết. Thần ngã ấy đối trong tất cả sự tin không thể được, trong việc hiện tại cũng không, trong so sánh mà biết cũng không. Vì cớ sao? Vì so sánh mà biết gọi là trước thấy sau so sánh cùng loại mà biết, như người trước thấy lửa có khói, sau chỉ thấy khói thì biết có lửa. Nghĩa thần ngã không như vậy. Ai có thể trước thấy thần ngã cùng năm ấm hợp rồi sau thấy năm ấm biết có thần ngã? Nếu bảo có ba loại so sánh mà biết: một là như cái gốc, hai là như cái còn thừa, ba là chung thấy. Như gốc là trước thấy lửa có khói, nay thấy khói biết như trước có lửa; như cái còn thừa là như thổi cơm, một hột chín thì biết những hột còn lại đều chín; chung thấy là như mắt thấy người từ đây đi đến kia, cũng thấy kia đi. Mặt trời cũng như thế, xuất hiện từ phương đông đến phương tây,

tuy không thấy đi mà do vì người có tướng đi nên biết mặt trời cũng có đi. Như thế khổ vui, ghét thương, giác biết v.v... cũng nên có chỗ nương tựa, như thấy người dân biết ắt nương nơi vua. Việc ấy đều không đúng. Vì cớ sao? Vì cùng chung tin, trước thấy người cùng pháp đi hiệp mà đến nơi khác, sau thấy mặt trời đến nơi khác nên biết có pháp đi. Không có trước thấy năm ấm cùng thần ngã hiệp rồi sau thấy năm ấm biết có thần ngã. Thế nên trong sự so sánh chung nhau mà biết cũng không có thần ngã. Trong lời nói của thánh nhân cũng không có thần ngã. Vì cớ sao? Thánh nhân nói ra đều trước do mắt thấy rồi sau mới nói. Lại vì các bậc thánh nhân nói những việc khác đáng tin, nên biết nói địa ngục v.v... cũng đáng tin, mà thần ngã thì không phải thế, không có trước thấy thần ngã rồi sau mới nói. Thế nên trong bốn việc tin tìm thần ngã không thể được. Vì tìm thần ngã không thể được nên không. Thế nên lìa năm ấm không riêng có thần ngã.

Lại nữa, vì trong phẩm Phá căn, thấy, người thấy, bị thấy đã phá, thần ngã cũng đồng phá. Lại mắt thấy các pháp thô còn không thể được huống là ức tưởng v.v... hư dối mà có thần ngã. Thế nên biết không có ngã. Nhân có ngã nên có ngã sở, nếu không ngã thì không ngã sở. Tu tập bát thánh đạo, nhân duyên diệt ngã, ngã sở nên được trí tuệ quyết định vô ngã, vô ngã sở. Lại vô ngã, vô ngã sở đối trong đệ nhất nghĩa cũng không thể được. Người vô ngã, vô ngã sở hay thấy các pháp một cách chân thật. Người phàm phu do ngã, ngã sở che đậy mắt trí tuệ

nên không thể thấy pháp chân thật. Nay bậc thánh vì không ngã, ngã sở nên các phiền não cũng diệt, vì các phiền não diệt nên hay thấy thật tướng các pháp. Vì trong ngoài ngã, ngã sở diệt nên các thọ cũng diệt. Vì các thọ diệt nên vô lượng thân sau đều diệt, ấy gọi là Vô dư Niết-bàn.

Hỏi: Hữu dư Niết-bàn là thế nào?

Đáp: Vì các phiền não và nghiệp diệt nên gọi là tâm được giải thoát. Các phiền não, nghiệp ấy đều từ ức tưởng phân biệt sanh, không có thật. Các ức tưởng phân biệt đều từ hý luận sanh. Được thật tướng các pháp cứu cánh không, các hý luận ắt diệt, ấy gọi là Hữu dư Niết-bàn, pháp thật tướng. Như thế, chư Phật do nhất thiết trí quán sát chúng sanh nên dùng mọi cách vì nói, cũng nói có ngã, cũng nói vô ngã. Nếu người tâm chưa thuần thục, chưa có phần Niết-bàn, không biết sợ tội, vì những người ấy nói có ngã. Lại có người được đạo biết các pháp không, chỉ giả danh có ngã, vì những người ấy nói ngã cũng không có lỗi. Lại có người bố thí, trì giới v.v... được phước đức, chán lìa khổ não sanh tử, sợ Niết-bàn diệt tận, thế nên Phật vì những người ấy nói các pháp vô ngã, chỉ nhân duyên hòa hợp, khi sanh không sanh, khi diệt không diệt, thế nên nói vô ngã, chỉ giả danh nói có ngã. Lại người được đạo biết vô ngã mà không rơi vào đoạn diệt, nói vô ngã thì không lỗi. Thế nên trong bài kệ nói: chư Phật nói có ngã cũng nói vô ngã, nếu trong chân thật không nói ngã, phi ngã.

***Hỏi**: Nếu vô ngã là thật, chỉ do thế tục nên nói có ngã thì có lỗi gì?*

***Đáp**: Nhân phá pháp ngã mà có vô ngã, ngã quyết định không thể được huống là có vô ngã. Nếu quyết định có vô ngã ắt là đoạn diệt rồi sanh tham trước, như trong kinh Bát-nhã nói: Bồ-tát hữu ngã cũng chẳng hành, vô ngã cũng chẳng hành.*

***Hỏi**: Nếu không nói ngã, phi ngã, không, bất không thì Phật pháp dùng cái gì mà nói?*

***Đáp**: Phật nói thật tướng các pháp, trong thật tướng không đường ngôn ngữ, dứt các tâm hành, tâm do duyên chấp tướng mà sanh, vì nghiệp quả báo đời trước nên có, không thể thấy thật tướng các pháp, thế nên nói tâm hành diệt.*

***Hỏi**: Nếu các tâm phàm phu không thể thấy cái chân thật thì tâm thánh nhân nên hay thấy cái chân thật. Vì cớ sao nói tất cả tâm hành đều diệt?*

***Đáp**: Thật tướng các pháp tức là Niết-bàn. Niết-bàn gọi là diệt. Cái diệt ấy là vì hướng đến Niết-bàn nên cũng gọi là diệt. Nếu tâm là thật thì đâu có dùng (ba) môn giải thoát Không v.v..., trong các thiền định cớ sao lấy Diệt tận định làm bậc nhất, lại cũng chung quy Vô dư Niết-bàn? Thế nên phải biết tất cả tâm hành đều là hư vọng, vì hư vọng nên diệt. Thật tướng các pháp vượt ra ngoài các tâm sở pháp, không sanh không diệt, tướng tịch diệt như Niết-bàn.*

Hỏi: Trong kinh nói các pháp từ trước đến nay tướng tịch diệt tức là Niết-bàn, tại sao nói như Niết-bàn?

Đáp: Người chấp pháp phân biệt pháp có hai thứ: đây là thế gian, đây là Niết-bàn, nói Niết-bàn là tịch diệt, không nói thế gian là tịch diệt. Trong Luận này nói tất cả pháp tánh không, tướng tịch diệt, vì người chấp pháp không hiểu nên dùng Niết-bàn làm thí dụ, như ông nói tướng Niết-bàn là không, vô tướng, tịch diệt, không hý luận. Tất cả pháp thế gian cũng như thế.

Hỏi: Nếu Phật không nói ngã, phi ngã, các tâm hành diệt, đường ngôn ngữ dứt, tại sao lại khiến người biết thật tướng các pháp?

Đáp: Chư Phật dùng vô lượng sức phương tiện, biết các pháp không tướng quyết định, vì độ chúng sanh hoặc nói tất cả thật, hoặc nói tất cả chẳng thật, hoặc nói tất cả thật chẳng thật, hoặc nói tất cả chẳng phải thật chẳng phải chẳng thật. Tất cả thật là tìm kiếm thật tánh các pháp đều vào đệ nhất nghĩa, bình đẳng một tướng nghĩa là vô tướng. Như các dòng sông khác màu sắc, khác mùi vị chảy vào biển cả thì chỉ có một màu, một vị. Tất cả chẳng thật là các pháp khi chưa vào thật tướng, mỗi mỗi phân biệt xem đều không có thật, chỉ do các duyên hòa hợp nên có. Tất cả thật chẳng thật là chúng sanh có ba bậc: thượng, trung, hạ. Người bậc thượng thì xem tướng các pháp chẳng phải thật chẳng phải chẳng thật; người bậc trung xem tướng

các pháp tất cả thật tất cả chẳng thật; người bậc hạ vì trí lực kém nên quán tướng các pháp một ít thật, một ít chẳng thật, quán Niết-bàn là pháp vô vi không hoại nên thật, quán sanh tử là pháp hữu vi hư dối nên không thật. Chẳng phải thật chẳng phải chẳng thật là vì phá thật chẳng thật nên nói chẳng phải thật chẳng phải chẳng thật.

Hỏi: Đức Phật ở nơi khác nói lìa phi hữu phi vô, trong đây cớ sao nói phi hữu phi vô là lời Phật nói?

Đáp: Chỗ khác vì phá bốn thứ tham trước nên nói, nhưng trong đây đối với tứ cú không hý luận, nghe Phật nói ắt được đạo. Thế nên nói chẳng phải thật chẳng phải chẳng thật.

Hỏi: Biết Phật dùng nhân duyên tứ cú ấy nói. Lại người được thật tướng các pháp thì do tướng gì mà có thể biết? Lại thật tướng là thế nào?

Đáp: Nếu hay không theo người khác, không theo người khác là hoặc ngoại đạo tuy hiện sức thần thông nói đây là đạo, đây là chẳng phải đạo, nhưng tự tin tâm mình mà không theo họ, cho đến biến hóa thân, tuy không biết chẳng phải Phật, vì khéo rõ biết thật tướng nên tâm không thể lay chuyển, vì trong đây không pháp có thể thủ, có thể xả, gọi là tướng tịch diệt. Vì tướng tịch diệt nên không bị hý luận làm hý luận.

Hý luận có hai thứ: một là ái luận, hai là kiến luận. Trong ấy không có hai hý luận này. Vì hai hý

luận không, nên không ức tưởng phân biệt, không phân biệt tướng khác, ấy gọi là thật tướng.

Hỏi: Nếu các pháp trọn là không, đâu không rơi vào đoạn diệt ư? Lại không sanh không diệt, đâu không rơi vào thường ư?

Đáp: Không đúng. Trước nói thật tướng là không hý luận, tâm tướng tịch diệt, đường ngôn ngữ dứt. Nay ông tham trước chấp tướng, ở trong pháp thật thấy lỗi đoạn thường. Người được thật tướng nói các pháp từ các duyên sanh, không tức là nhân, cũng không khác nhân. Thế nên không đoạn, không thường. Nếu quả khác nhân tức là đoạn, nếu chẳng khác nhân tức là thường.

Hỏi: Nếu hiểu như thế, có được những lợi ích gì?

Đáp: Nếu người hành đạo hay thấu suốt nghĩa như thế ắt đối với tất cả pháp chẳng một chẳng khác, chẳng đoạn chẳng thường. Nếu hay như thế tức diệt được các phiền não hý luận, được Niết-bàn thường lạc. Thế nên nói chư Phật dùng vị cam lồ để giáo hóa. Như thế gian nói: được nước cam lồ của cõi trời thì không già bệnh chết, không các suy não. Pháp thật tướng này là vị cam lồ chân thật.

Phật nói thật tướng có ba thứ:

- Hoặc được thật tướng các pháp, diệt các phiền não gọi là pháp Thanh văn.

- Hoặc sanh lòng đại từ, phát tâm vô thượng gọi là Đại thừa.

- Hoặc Phật không ra đời, khi không có Phật pháp, hàng Bích-chi Phật nhân xa lìa mà sanh trí tuệ. Nếu Phật độ chúng sanh rồi vào Vô dư Niết-bàn, giáo pháp Phật để lại diệt hết, đời trước nếu có người nên được đạo, chỉ một ít quán chán lìa nhân duyên, riêng vào sơn lâm, xa lìa ồn náo mà được đạo gọi là Bích-chi Phật.

Giảng:

Chữ Pháp có nghĩa rộng, nghĩa hẹp. Nghĩa hẹp nhất là tâm sở pháp, nghĩa rộng hơn một chút là chỉ cho năm uẩn, còn nghĩa rộng nhất là chỉ cho tất cả pháp. Những phẩm trước như phẩm Hành, phẩm Tác giả v.v... là nhắm về phá ngã, tới đây là đi thẳng vào phá pháp. Vì người tu khi phá được chấp ngã, thấy ngã không thật rồi, nhưng vẫn còn thấy pháp trần là thật, hoặc còn thấy cả pháp Niết-bàn là thật v.v... thì cũng còn chấp pháp, đây phá luôn cả pháp chấp nên gọi là Quán Pháp.

Người tu khi tiến tới Bồ-tát thừa là phải cả ngã và pháp chấp đều sạch, vì địa vị Bồ-tát là không còn ngã và pháp chấp. Chúng ta học tinh thần Đại thừa thì phải phá cả ngã và pháp chấp. Nhưng thường ngã có ảnh hưởng tới pháp, pháp cũng không rời ngã. Như người và cảnh, có người là có cảnh, có cảnh cũng có người, cả hai liên hệ với nhau. Khi chúng ta còn thấy Niết-bàn thật là có cảnh, mà Niết-bàn thật thì có Ta vào Niết-bàn là còn ngã, pháp. Người xưa nói *Niết-bàn sanh tử đẳng không hoa* (Niết-bàn sanh tử đồng như hoa đốm trong hư không). Nếu thấy còn một pháp thật,

dầu đó là pháp Niết-bàn, cũng vẫn là còn pháp chấp thì ngã cũng còn lồng trong đó, không thể tách rời được. Vì vậy, Quán Pháp này tuy chia ngã, pháp riêng, nhưng sự thật ngã, pháp không tách rời nhau. Chữ pháp chấp đây có tính cách là ngã sở. Ngã là chỉ thần ngã ở Ấn Độ và ngã sở của nó là thân năm ấm. Thân năm ấm và thần ngã là một hay là khác? Nếu thần ngã không thật thì năm ấm không thật, còn năm ấm không thật thì thần ngã ở trong nói thật hay không thật đều không được, vì vậy ở đây cố phá ngã và ngã sở. Muốn phá ngã, ngã sở thì phải ngay nơi ngã của năm ấm mà phá, nếu ngã không thành, ngã sở cũng không thành. Ngã không có thì ngã sở tự diệt.

Từ trước đến đây chúng ta nặng về phá ngã chấp mà chưa phá pháp chấp, phẩm này hơi nặng về phá pháp chấp. Nhưng pháp chấp cũng nằm ngay trong ngã chấp. Thí dụ thân này nói là mình, tức là ngã, nhưng cái gì hợp thành thân này? Chính là năm uẩn hay năm ấm, đó là pháp. Cho nên nói pháp chấp cũng không ngoài ngã. Pháp đó không phải chỉ nói năm ấm thôi mà còn nói tất cả sự vật ở ngoài, gọi là ngã sở, tức là những cái lệ thuộc mình. Vậy thân năm ấm này là pháp, sự vật chung quanh mình cũng là pháp. Phẩm Quán Pháp này chỉ cho thấy rõ người và tất cả pháp là không thật.

Hỏi: Nếu các pháp thảy đều không, không sanh không diệt, ấy gọi là thật tướng các pháp thì làm sao thể nhập được?

Nếu thấy các pháp thảy đều không sanh không diệt, đó là thật tướng các pháp, làm sao thể nhập được thật tướng đó?

Đáp: Vì diệt chấp ngã, ngã sở được tất cả pháp không, đó là trí tuệ vô ngã, gọi là nhập.

Nhập là thể nhập được thật tướng.

Hỏi: Thế nào biết các pháp vô ngã?

Đáp: Nếu ngã là năm ấm,
Ngã tức là sanh diệt.
Nếu ngã khác năm ấm,
Chẳng phải tướng năm ấm.

Trong bài kệ, hai câu đầu nói về nghĩa tức, hai câu sau nói về nghĩa dị. Nếu ngã là năm ấm thì ngã tức là sanh diệt, vì năm ấm là sanh diệt. Nếu ngã khác năm ấm thì ngã không có tướng năm ấm. Ngã này là chỉ cho thần ngã mà Ấn Độ chấp. Ấn Độ chấp có một thần ngã trong chúng ta, thần ngã đó không sanh diệt, nó sẵn có từ thuở nào, có mãi đời này sang đời khác, chết rồi là có thân khác, nó luôn luôn tiếp tục không mất, thân hoại chứ thần ngã không hoại. Thí dụ như lâu nay mình chấp linh hồn từ thuở nào đến giờ vẫn còn nguyên vẹn, không ai làm ra và cũng không bao giờ bị hoại. Như vậy ngã là không hoại. Nếu nói năm ấm là ngã mà năm ấm là hoại, là vô thường thì ngã phải vô thường bại hoại. Nếu năm ấm khác ngã thì năm ấm với ngã không liên hệ. Đó là bốn câu kệ để nói về nghĩa tức và dị.

Nếu không có ngã thì
Đâu được có ngã sở?
Vì diệt ngã, ngã sở,
Gọi được trí vô ngã.

Nếu ngã không thật thì ngã sở làm sao thật?

Nếu khi nào phá được chấp ngã và ngã sở, gọi đó là trí tuệ vô ngã. Còn khi giữ chặt ngã, ngã sở thì gọi là vô minh chấp ngã. Một bên sáng nên thấy vô ngã, một bên tối nên thấy có ngã.

Người được trí vô ngã,
Ấy ắt gọi thật quán.
Người được trí vô ngã,
Người ấy rất ít có.

Người được trí vô ngã là người quán đúng như thật, là hạng người hiếm có, là bậc thánh.

Trong ngoài ngã, ngã sở,
Vì diệt hết không có,
Các thọ tức là diệt,
Thọ diệt ắt thân diệt.

Trong chỉ cho ngã, ngoài chỉ cho ngã sở. Ngã và ngã sở diệt hết thì các thọ theo đó diệt. Các thọ diệt thì thân này không còn lý do để tồn tại.

Vì nghiệp phiền não diệt,
Gọi đó là giải thoát.
Nghiệp phiền não chẳng thật,
Nhập không, diệt hý luận.

Lâu nay chúng ta sợ hãi, lo âu về nghiệp, phiền não, tưởng chừng như chúng có khả năng mạnh mẽ mà mình bất khả kháng. Nếu thật thì chúng mới mạnh, còn không thật thì mạnh sao được? Thí dụ khi chúng ta nổi sân, nếu theo nó thì nó mạnh thật, còn nếu biết sân không thật thì hết sân. Nó mạnh là khi mình theo nó rồi có lời nói, hành động đối lại người khác làm cho họ cũng nổi sân và có lời nói, hành động đối lại mình. Cứ như thế từ một đốm lửa nhỏ thành một đống lửa lớn cháy lan hàng xóm chữa hết nổi. Nếu ngay buổi đầu sớm biết, một đốm lửa sân nổi lên lấy tay dụi, lấy chân ấn một cái cũng tắt. Như vậy, nếu biết tu, phiền não vừa nảy mầm liền diệt, vứt bỏ ngay, đừng làm thành việc lớn, chừng đó muốn bỏ rất khó. Từ một chuyện nhỏ không ra gì, mà không ai chịu bỏ để nó tăng trưởng, mỗi bên một chút, cuối cùng dẫn tới chuyện lớn là chia ly. Nếu biết bỏ từ đầu thì rất dễ, nhưng lỡ để to chuyện chừng đó mới khó. Nhất là khi nổi sân dễ thốt ra những lời nói hết tình hết nghĩa, lấy lại rất khó. Vì mình tự kiểm soát không nổi, nhiều khi công phu mình dành dụm, hoặc ráng tập chiều chuộng nhau để giữ sự thân thiết năm, bảy năm, nhưng một phen nổi sân, quên công phu trước, nói một hồi quá trớn, sau đó ngồi lại không dám nhìn mặt nhau, kẻ ngó bên đây, người ngó bên kia. Vậy khổ từ đâu mà ra? Đó là tại mình không biết lảy bỏ từ mầm. Người tu sáng suốt là khi mầm vừa dấy lên phải chặn liền, chặn liền thì rất dễ và không thiệt thòi gì. Nếu để phát ra lời nói, hành động thì sanh mích lòng, khó hàn gắn lại.

Vì vậy chúng ta phải biết rõ sân không thật thì diệt nó không phải khó. Đây là đoạn nói rõ ý nghĩa: Nếu dứt được ngã, ngã sở là đi tới chỗ nhập được lý Không. Nhập được lý Không thì tất cả hý luận đều hết.

Chư Phật hoặc nói ngã,
Hoặc nói là vô ngã,
Trong thật tướng các pháp,
Không ngã, không phi ngã.

Tại sao Phật nói ngã, vô ngã? Thấy chúng sanh chấp ngã nên Phật nói vô ngã. Vô ngã là thứ thuốc để trị bệnh ngã. Như vậy Phật nói đó là vì phương tiện, đừng lầm chấp lời nói là thật.

Thật tướng của các pháp,
Tâm hành, ngôn ngữ bặt,
Không sanh cũng không diệt,
Tịch diệt như Niết-bàn.

Tâm hành tức là tâm suy nghĩ. Chỗ thật tướng của các pháp ngôn ngữ nói không đến, tâm suy nghĩ cũng không kịp, chỗ đó không sanh, không diệt. Vì ngôn ngữ và tâm suy nghĩ là tướng sanh diệt, mà thật tướng không sanh diệt, nên nói và nghĩ không đến được.

Tất cả thật, không thật,
Cũng thật cũng không thật,
Không thật chẳng không thật,
Ấy gọi chư Phật dạy.

Để phá chấp cho người, có khi đức Phật nói là thật, có khi nói chẳng thật, có khi nói cũng thật cũng chẳng thật, có khi nói chẳng phải thật cũng chẳng phải chẳng thật, chẳng qua chỉ là phương tiện tùy theo bệnh, chứ không phải cố định.

Tự biết không theo khác,
Tịch diệt không hý luận,
Không khác, không phân biệt,
Ấy gọi là thật tướng.

Thật tướng đó chỉ tự mình nhận ra, không phải do người khác chỉ cho mình biết. Tới chỗ lặng lẽ không còn hý luận, không còn thấy khác, không còn phân biệt, chỗ đó là thật tướng.

Nếu pháp từ duyên sanh,
Không tức, không khác nhân,
Thế nên gọi thật tướng,
Không đoạn cũng không thường.

Vì pháp từ duyên sanh nên không phải tức cũng không phải dị. Tức là một, dị là khác. Thế nên gọi là thật tướng. Thật tướng không thuộc về đoạn kiến hay thường kiến.

Không một cũng không khác,
Không thường cũng không đoạn,
Ấy gọi chư Thế Tôn,
Dùng cam lồ giáo hóa.

Nếu Phật không xuất thế,
Phật pháp đã diệt hết,
Trí các Bích-chi Phật,
Từ nơi viễn ly sanh.

Đây là trường hợp Bích-chi Phật, nếu Phật không ra đời và pháp của Phật đã diệt hết, các vị Bích-chi Phật do quán các pháp mà xa lìa được sự sanh tử. Đó là khả năng quán pháp vô ngã.

Có người nói thần ngã nên có hai thứ: hoặc năm ấm tức là thần ngã, hoặc lìa năm ấm có thần ngã. Nếu năm ấm là thần ngã thì thần ngã ắt là tướng sanh diệt, như trong bài kệ nói: nếu thần ngã là năm ấm, tức là tướng sanh diệt. Vì cớ sao? Vì sanh rồi bại hoại. Do vì tướng sanh diệt nên năm ấm là vô thường. Như năm ấm vô thường, hai pháp sanh diệt cũng là vô thường.

Sanh diệt là vô thường. Năm ấm thuộc về sanh diệt nên vô thường. Tuy sanh diệt là vô thường mà pháp vô thường lại là thường, vì sanh diệt là luôn luôn sanh diệt nên vô thường, còn vô thường là có mãi mãi nên vô thường là thường.

Vì cớ sao? Sanh diệt cũng sanh rồi bại hoại nên vô thường. Thần ngã nếu là năm ấm, vì năm ấm vô thường nên thần ngã cũng nên là tướng vô thường sanh diệt, nhưng việc ấy không đúng. Nếu lìa năm ấm có thần ngã, thần ngã tức không có tướng năm ấm, như trong bài kệ nói: nếu thần ngã khác năm ấm ắt chẳng phải tướng năm ấm, mà lìa năm ấm lại không có

pháp nào khác. Nếu lìa năm ấm có pháp thì lấy tướng nào, pháp nào mà có?

Thần ngã ở trong năm ấm, nếu lìa năm ấm thì lấy gì làm tướng, lấy gì làm pháp mà có thần ngã?

Nếu bảo thần ngã như hư không, lìa năm ấm mà có, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Trong phẩm Phá Lục Chủng đã phá hư không, không có pháp gọi là hư không.

Nếu bảo do có tin nên có thần ngã, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Tin có bốn thứ: một là việc hiện có đáng tin; hai là so sánh mà biết nên đáng tin, như thấy khói biết có lửa; ba là thí dụ đáng tin, như một nước không có thâu thạch dụ nó như vàng; bốn là lời nói của hiền thánh nên đáng tin, như nói có địa ngục, có cõi trời, có cõi Uất-đơn-việt, không có người thấy mà tin lời của thánh nhân nên biết.

Thâu thạch giống như tinh đồng, ở Ả Rập mới có, Trung Hoa không có nên thí dụ như vàng.

Thần ngã ấy đối trong tất cả sự tin không thể được, trong việc hiện tại cũng không, trong so sánh mà biết cũng không. Vì cớ sao? Vì so sánh mà biết gọi là trước thấy sau so sánh cùng loại mà biết, như người trước thấy lửa có khói, sau chỉ thấy khói thì biết có lửa. Nghĩa thần ngã không như vậy. Ai có thể trước thấy thần ngã cùng năm ấm hợp rồi sau thấy năm ấm biết có thần ngã? Nếu bảo có ba loại so sánh mà biết: một là như cái gốc, hai là như cái còn thừa, ba là chung thấy. Như gốc là trước thấy lửa có khói, nay thấy khói biết như trước có lửa; như cái còn thừa là như thổi cơm,

một hột chín thì biết những hột còn lại đều chín; chung thấy là như mắt thấy người từ đây đi đến kia, cũng thấy kia đi. Mặt trời cũng như thế, xuất hiện từ phương đông đến phương tây, tuy không thấy đi mà do vì người có tướng đi nên biết mặt trời cũng có đi.

Thí dụ này hiện nay không còn đúng.

Như thế khổ vui, ghét thương, giác biết v.v... cũng nên có chỗ nương tựa, như thấy người dân biết ắt nương nơi vua.

Thí dụ thứ hai này hiện nay cũng không đúng, vì thời dân chủ không có vua.

Việc ấy đều không đúng. Vì cớ sao? Vì cùng chung tin, trước thấy người cùng pháp đi hiệp mà đến nơi khác, sau thấy mặt trời đến nơi khác nên biết có pháp đi. Không có trước thấy năm ấm cùng thần ngã hiệp rồi sau thấy năm ấm biết có thần ngã. Thế nên trong sự so sánh chung nhau mà biết cũng không có thần ngã. Trong lời nói của thánh nhân cũng không có thần ngã. Vì cớ sao? thánh nhân nói ra đều trước do mắt thấy rồi sau mới nói. Lại vì các bậc thánh nhân nói những việc khác đáng tin, nên biết nói địa ngục v.v... cũng đáng tin, mà thần ngã thì không phải thế, không có trước thấy thần ngã rồi sau mới nói. Thế nên trong bốn việc tin tìm thần ngã không thể được. Vì tìm thần ngã không thể được nên không. Thế nên lìa năm ấm không riêng có thần ngã.

Lại nữa, vì trong phẩm Phá căn, thấy, người thấy, bị thấy đã phá, thần ngã cũng đồng phá. Lại mắt thấy các pháp thô còn không thể được huống là ức tưởng v.v... hư dối mà có thần ngã. Thế nên biết không có ngã.

Nhân có ngã nên có ngã sở, nếu không ngã thì không ngã sở. Tu tập bát thánh đạo, nhân duyên diệt ngã, ngã sở nên được trí tuệ quyết định vô ngã, vô ngã sở. Lại vô ngã, vô ngã sở đối trong đệ nhất nghĩa cũng không thể được. Người vô ngã, vô ngã sở hay thấy các pháp một cách chân thật. Người phàm phu do ngã, ngã sở che đậy mắt trí tuệ nên không thể thấy pháp chân thật. Nay bậc thánh vì không ngã, ngã sở nên các phiền não cũng diệt, vì các phiền não diệt nên hay thấy thật tướng các pháp. Vì trong ngoài ngã, ngã sở diệt nên các thọ cũng diệt. Vì các thọ diệt nên vô lượng thân sau đều diệt, ấy gọi là Vô dư Niết-bàn.

Hỏi: Hữu dư Niết-bàn là thế nào?

Đáp: Vì các phiền não và nghiệp diệt nên gọi là tâm được giải thoát. Các phiền não, nghiệp ấy đều từ ức tưởng phân biệt sanh, không có thật. Các ức tưởng phân biệt đều từ hý luận sanh. Được thật tướng các pháp cứu cánh không, các hý luận ắt diệt, ấy gọi là Hữu dư Niết-bàn, pháp thật tướng.

Hữu dư Niết-bàn hay gọi là Hữu dư y Niết-bàn, tức là Niết-bàn còn thân thừa. Tất cả mọi người trên hiện đời, khi còn thân tướng mà diệt được phiền não, dứt hết các nghiệp, tâm được giải thoát gọi là Hữu dư Niết-bàn.

Nghiệp, phiền não là gì? Nghiệp, phiền não đều từ ức tưởng phân biệt sanh, không thật. Ức tưởng phân biệt đều từ hý luận sanh. Ức là nhớ, tưởng là tưởng tượng, do nhớ tưởng mà phân biệt, đó là gốc của phiền não. Như vậy hý luận là số một, ức tưởng phân biệt

là số hai. Hý luận là chấp có, chấp không, chấp hai bên, chạy theo tâm yêu ghét. Khi chúng ta nói chuyện với nhau, người thấy huynh A dễ thương thì nói huynh đó dễ thương, người khác có gây gổ với huynh A một lần thì thấy huynh A khó thương, rồi hai người cãi nhau; đó là do nhìn trên yêu ghét mà ra. Về nhà suy nghĩ, tại sao huynh A dễ thương mà lại bị ghét, rồi sanh bực bội muốn gặp nhau để phân trần v.v... Thế là từ yêu ghét hý luận, rồi ức tưởng phân biệt sanh các thứ phiền não.

Hoặc có người nói cái này là thật, người khác nói là giả, hai bên không đồng ý nên cãi nhau. Đó là do kiến chấp hý luận mà sanh ra ức tưởng phân biệt rồi phiền não. Thí dụ như người theo tôn giáo này, người theo tôn giáo khác, vì có hình thức khác nên có ác cảm, tưởng tượng rồi sanh ra phiền não cũng từ kiến chấp. Như người tu theo đạo Phật là phải cạo tóc, mặc áo nhuộm; giả sử có người khác nói "tôi xuất gia" mà vẫn để tóc, mặc áo màu thì chúng ta có chấp nhận không? Tùy theo cái nhìn của mình, nếu ai làm khác thì mình bực bội. Như vậy khi chúng ta mang một kiến chấp gì, ai nói khác hoặc làm khác tức nhiên mình không chấp nhận.

Hý luận chấp có không, thương ghét đều không thật, ức tưởng phân biệt cũng không thật mới sanh ra phiền não. Phiền não có gốc không thật, thân không thật thì hoa lá cành phiền não làm sao thật được? Thế mà khi có chuyện trái tai gai mắt, không vừa ý thì bực bội phiền não ngủ không được. Vậy cái khổ của chúng ta do phiền não sanh, khổ đó không thật. Dứt được phiền não, hết được nghiệp, gọi là tâm giải thoát; giải thoát nghiệp, giải thoát phiền não, đó là Niết-bàn.

Người thấy thật tướng các pháp cứu cánh là không thì ngay đó hý luận diệt, không chấp có không, không khởi yêu ghét, người ấy sẽ được Hữu dư Niết-bàn. Nếu không phá hý luận thì tu bao nhiêu năm cũng không đi tới đâu. Thế nên chúng ta đánh giá việc tu trên chỗ nhìn thấu được thật tướng các pháp, đừng vướng trong hý luận.

Như thế chư Phật do nhất thiết trí quán sát chúng sanh nên dùng mọi cách vì nói, cũng nói có ngã, cũng nói vô ngã. Nếu người tâm chưa thuần thục, chưa có phần Niết-bàn, không biết sợ tội, vì những người ấy nói có ngã.

Như có nhiều người không hiểu đạo lý hay làm những điều hung dữ, chúng ta là người biết đạo, nếu gặp họ nên trước phải nói với họ về tội phước quả báo. Đời này làm ác, đời sau phải sanh vào địa ngục, ngạ quỷ, súc sanh. Như vậy người ta mới sợ, đời này làm đời sau chịu, vì sợ khổ nên không dám làm nữa. Đối với những người đó Phật nói có ngã.

Lại có người được đạo biết các pháp không, chỉ giả danh có ngã, vì những người ấy nói ngã cũng không có lỗi.

Trường hợp người được đạo biết ngã chỉ là giả danh, với họ nói ngã cũng không ngại gì.

Lại có người bố thí, trì giới v.v... được phước đức, chán lìa khổ não sanh tử, sợ Niết-bàn diệt tận, thế nên Phật vì những người ấy nói các pháp vô ngã, chỉ nhân duyên hòa hợp, khi sanh không sanh, khi diệt không diệt, thế nên nói vô ngã, chỉ giả danh nói có ngã.

Với những người sợ Niết-bàn là chỗ diệt tận, Phật nói các pháp vô ngã, do nhân duyên hòa hợp, sanh không thật sanh, diệt không thật diệt, chỉ giả danh có ngã.

Lại người được đạo biết vô ngã mà không rơi vào đoạn diệt, nói vô ngã thì không lỗi. Thế nên trong bài kệ nói: chư Phật nói có ngã cũng nói vô ngã, nếu trong chân thật không nói ngã, phi ngã.

Người đạt đạo biết vô ngã, không phải tới đó hoàn toàn không, vì người đó nói vô ngã thì không có lỗi. Đó là vì sao Phật nói có ngã và vô ngã. Nhưng đứng về đệ nhất nghĩa, không nói ngã và phi ngã.

Hỏi: Nếu vô ngã là thật, chỉ do thế tục nên nói có ngã thì có lỗi gì?

Đáp: Nhân phá pháp ngã mà có vô ngã, ngã quyết định không thể được huống là có vô ngã. Nếu quyết định có vô ngã ắt là đoạn diệt rồi sanh tham trước, như trong kinh Bát-nhã nói: Bồ-tát hữu ngã cũng chẳng hành, vô ngã cũng chẳng hành.

Đoạn trên nói trong nghĩa chân thật không có ngã và phi ngã, ngoại nhân mới hỏi nếu vô ngã là thật, chỉ do người thế tục nên nói có ngã thì đâu có lỗi lầm gì. Đây giải thích vô ngã không phải thật, vì phá hữu ngã mà nói vô ngã. Thường người ta lầm lẫn, khi nghe nói hữu ngã không thật thì cho vô ngã là thật.

Những người chấp vô ngã là thật, sanh tham trước thì đi tới chỗ đoạn diệt. Đây dẫn kinh Bát-nhã làm chứng: các hàng Bồ-tát không kẹt ở hữu ngã hay vô ngã.

Nói vô ngã là chỉ cho ngã không thật, chứ không có vô ngã hoàn toàn ở ngoài ngã không thật này. Hiểu điều đó mới thấy ý nghĩa bất diệt trong bài trước. Vì sanh không thật sanh nên nói chẳng diệt, nếu sanh thật thì mới có diệt, nay sanh không thật thì diệt cũng không thật, đừng nghĩ diệt là vô thường, bất diệt là thường. Cũng vậy, nói vô ngã là vì phá hữu ngã, không phải có vô ngã riêng ngoài hữu ngã.

Hỏi: Nếu không nói ngã, phi ngã, không, bất không thì Phật pháp dùng cái gì mà nói?

Đáp: Phật nói thật tướng các pháp, trong thật tướng không đường ngôn ngữ, dứt các tâm hành, tâm do duyên chấp tướng mà sanh, vì nghiệp quả báo đời trước nên có, không thể thấy thật tướng các pháp, thế nên nói tâm hành diệt.

Ngoại nhân hỏi nếu nói đạo mà không nói ngã phi ngã, không bất không thì có cái gì để nói? Ngài đáp: Trong thật tướng các pháp lời nói không đến, tâm hành là tâm suy nghĩ cũng không đến. Tâm do chấp tướng mà sanh, do nghiệp báo đời quá khứ mà có. Tâm đó hư dối tạm bợ không thật, không thể thấy được thật tướng các pháp, nên nói tâm hành diệt.

Hỏi: Nếu các tâm phàm phu không thể thấy cái chân thật thì tâm thánh nhân nên hay thấy cái chân thật. Vì cớ sao nói tất cả tâm hành đều diệt?

Đáp: Thật tướng các pháp tức là Niết-bàn. Niết-bàn gọi là diệt. Cái diệt ấy là vì hướng đến Niết-bàn nên cũng gọi là diệt. Nếu tâm là thật thì đâu có dùng (ba)

môn giải thoát Không v.v..., trong các thiền định có sao lấy Diệt tận định làm bậc nhất, lại cũng chung quy Vô dư Niết-bàn? Thế nên phải biết tất cả tâm hành đều là hư vọng, vì hư vọng nên diệt. Thật tướng các pháp vượt ra ngoài các tâm sở pháp, không sanh không diệt, tướng tịch diệt như Niết-bàn.

Tâm phàm phu vì ức tưởng phân biệt nên không suy nghĩ đến được thật tướng, còn tâm thánh nhân thì có thể thấy được thật tướng, tại sao nói tâm hành đều diệt? Thật tướng các pháp là Niết-bàn, là chỗ diệt hết mọi tâm hành, không riêng gì phàm hay thánh.

Nếu tâm là thật thì đâu có dùng ba môn giải thoát Không, Vô tướng, Vô nguyện. Không là cửa đầu tiên, Không là diệt, diệt hết tâm phàm, tâm thánh. Còn trong thiền định, Diệt tận định là bậc nhất, cũng diệt tất cả tâm hành.

Diệt hết các tâm hành là nhân đến Vô dư Niết-bàn.

Hỏi: Trong kinh nói các pháp từ trước đến nay tướng tịch diệt tức là Niết-bàn, tại sao nói như Niết-bàn?

Đáp: Người chấp pháp phân biệt pháp có hai thứ: đây là thế gian, đây là Niết-bàn, nói Niết-bàn là tịch diệt, không nói thế gian là tịch diệt.

Người chấp pháp này thuộc về Nhị thừa nói thế gian là sanh tử đau khổ, Niết-bàn là an vui. Niết-bàn, pháp xuất thế gian, là tịch diệt, còn pháp thế gian không tịch diệt.

Trong Luận này nói tất cả pháp tánh không, tướng tịch diệt, vì người chấp pháp không hiểu nên dùng Niết-bàn làm thí dụ, như ông nói tướng Niết-bàn là không, vô tướng, tịch diệt, không hý luận. Tất cả pháp thế gian cũng như thế.

Đây cho thấy điểm ưu và điểm khuyết giữa người thấy sanh tử thật, Niết-bàn thật với người thấy các pháp thế gian không tự tánh, là tướng tịch diệt, chứ không phải chỉ Niết-bàn mới tịch diệt. Người còn thấy có pháp thế gian thật và Niết-bàn thật là chưa dứt được ngã. Luận này chỉ ngay pháp thế gian là tướng tịch diệt, các kinh Đại thừa, như kinh Pháp Hoa cũng nói:

Chư pháp tùng bản lai,
Thường tự tịch diệt tướng.

Nhìn trên thể tánh duyên khởi thì không một pháp thật, thể không thật đó là tịch diệt nên nói tịch diệt như Niết-bàn. Nếu thấy tất cả pháp thế gian và xuất thế gian không một pháp thật, sanh tử không thật, Niết-bàn cũng không thật nên không sợ sanh tử, không cầu Niết-bàn. Chính không sợ sanh tử nên ngay trong sanh tử mà làm tất cả Phật sự. Còn thấy sanh tử đáng sợ thì sẽ cầu mong mau được Niết-bàn. Nhờ trí tuệ quán chiếu mới thấy rõ các pháp không thật, đó là đã tu rồi, vì còn tâm sợ và tâm cầu thì không phải là cứu cánh giải thoát. Những ai sáu mươi tuổi trở lên thấy thân mình sắp rã, nhìn lại cuộc đời nào danh nào lợi, như giấc mộng có nghĩa gì đâu. Biết cuộc sống là tạm bợ giả dối thì mọi hơn thua,

thương ghét, phiền não chỉ là trò chơi. Trái lại nếu thấy thân thật, cảnh thật, một lời nói vô ý, một hành động vô tình cũng buồn phiền hai ba ngày. Ba bốn người tụ lại một lúc là có phiền não, còn ở một mình cũng buồn, mâu thuẫn lạ đời! Có nhiều người sáu bảy mươi tuổi, bệnh hoạn liên miên, được một người tới ở chăm sóc cơm cháo thì khoẻ quá, nhưng hễ có người thứ hai là có phiền não, rồi nói thôi thà ở một mình. Thật là phức tạp, điên đảo làm sao!

Chính tôi đã kinh nghiệm bản thân. Khi tôi ở Phật học đường chung với năm sáu chục huynh đệ thì thấy ồn quá, bực mình, ước gì được một cái thất ở trên núi, trên rừng tu thì thích biết mấy, tưởng tượng một ngày ở đó bằng trăm ngày dưới này. Nhưng khi được ở đó vài ba tháng, lâu lâu nghe có tiếng người quen từ xa là đứng trông, không cần phải người thân lắm, miễn hơi quen là mừng rồi. Tức là ban đầu ồn muốn tránh người, tránh lâu rồi muốn gặp lại, thật là phức tạp. Thế nên sinh giữa loài người thì có tình người ngầm ở trong nên vắng thì buồn, mà đông thì bực.

Suy cho cùng thì lòng người quá phức tạp, không có một chiều hướng nhất định, nếu chiều thiên hạ thì suốt kiếp chiều cũng không nổi. Bởi vậy thấy quý vị lớn tuổi đi tu, tha thiết học đạo thì thương, nhưng lâu lâu lại đổ ra những cái bất thường cũng bực.

Thế nên chúng ta phải dùng trí tuệ nhìn thấu đáo tất cả pháp không thật thì ở đâu cũng an ổn, chuyện gì cũng như trò ảo mộng. Như cái nhà của mình

chợt bị bão thổi bay mất, hoặc hỏa hoạn thiêu rụi, huynh đệ chung sức cất lại cái khác. Vậy cái nhà có thật đâu mà ai động đến là phiền não ngay? Nếu biết nó không thật thì chấp chặt làm chi để sanh phiền não?

Biết tất cả pháp không thật, không tự tánh thì xả bỏ được mọi cố chấp, hết phiền não, đó là gốc an lạc, là giải thoát, là Niết-bàn.

Hỏi: Nếu Phật không nói ngã, phi ngã, các tâm hành diệt, đường ngôn ngữ dứt, tại sao lại khiến người biết thật tướng các pháp?

Như vậy là có một pháp thật.

Đáp: Chư Phật dùng vô lượng sức phương tiện, biết các pháp không tướng quyết định, vì độ chúng sanh hoặc nói tất cả thật, hoặc nói tất cả chẳng thật, hoặc nói tất cả thật chẳng thật, hoặc nói tất cả chẳng phải thật chẳng phải chẳng thật. Tất cả thật, là tìm kiếm thật tánh các pháp đều vào đệ nhất nghĩa, bình đẳng một tướng nghĩa là vô tướng.

Tìm thấu đáo thì thật tướng của các pháp đều vào đệ nhất nghĩa, bình đẳng một tướng. Một tướng tức là vô tướng. Như đồng hồ, cái bàn, cái nhà, tất cả sự vật có muôn hình vạn trạng, nếu dùng lý nhân duyên phân tích, tháo gỡ những sự vật đó ra từng phần thì tất cả đều không có tướng thật, do duyên hợp tạm có, nên nói vô tướng là thật tướng.

Như các dòng sông khác màu sắc, khác mùi vị chảy vào biển cả thì chỉ có một màu, một vị.

Như chúng ta thấy những con sông nước đục, nước trong, nước mặn, nước ngọt v.v... nhưng khi chảy ra biển cả thì nước chỉ có một màu xanh và một vị mặn. Thí dụ này cho thấy tất cả tướng trên thế gian tuy có thiên hình vạn trạng, nhưng xét kỹ đều do nhân duyên hòa hợp nên không tướng, đó là thật tướng của tất cả pháp.

Tất cả chẳng thật là các pháp khi chưa vào thật tướng, mỗi mỗi phân biệt xem đều không có thật, chỉ do các duyên hòa hợp nên có.

Các pháp do duyên hợp mà có, đều là giả tướng không thật.

Tất cả thật chẳng thật là chúng sanh có ba bậc: thượng, trung, hạ. Người bậc thượng thì xem tướng các pháp chẳng phải thật chẳng phải chẳng thật, người bậc trung xem tướng các pháp tất cả thật tất cả chẳng thật.

Người bậc thượng thấy tất cả các pháp không phải thật không phải không thật, người bậc trung thấy cũng thật cũng không thật. Hai bậc có khác gì không mà sao lại chia thượng và trung? Bậc thượng quán tướng các pháp không phải thật, tức là trên giả tướng không phải thật, mà trên thật tánh thì không phải không thật. Bậc trung quán tất cả là thật rồi tất cả là không thật, nghĩa là trước thấy mọi sự vật đều có, nhưng khi quán sâu thấy đó chỉ là giả có; trí của bậc trung chưa tới thật tướng nên so với bậc thượng có khác.

Người bậc hạ vì trí lực kém nên quán tướng các pháp một ít thật, một ít chẳng thật, quán Niết-bàn

là pháp vô vi không hoại nên thật, quán sanh tử là pháp hữu vi hư dối nên không thật.

Người bậc hạ thấy một ít thật một ít chẳng thật, biết chẳng thật nhưng chỉ biết một chút thôi, khác bậc trung ở chỗ đó. Tất cả pháp hữu vi hư dối cho là chẳng thật, còn Niết-bàn vô vi cho là thật.

Chẳng phải thật chẳng phải chẳng thật là vì phá thật chẳng thật nên nói chẳng phải thật chẳng phải chẳng thật.

Bậc thượng quán tất cả pháp do duyên hợp không thật là đứng trên giả tướng các pháp, thật là đứng trên thật tướng các pháp, thật tánh là vô tánh. Trong đệ nhất nghĩa không nói Niết-bàn với sanh tử, hữu vi với vô vi. Bậc trung, hạ còn thấy hữu vi là giả, vô vi là thật, tức là còn đối đãi.

Hỏi: Đức Phật ở nơi khác nói lìa phi hữu phi vô, trong đây cớ sao nói phi hữu phi vô là lời Phật nói?

Đáp: Chỗ khác vì phá bốn thứ tham trước nên nói, nhưng trong đây đối với tứ cú không hý luận, nghe Phật nói ắt được đạo. Thế nên nói chẳng phải thật chẳng phải chẳng thật.

Vì hạng người đối với tứ cú không còn kẹt trong hý luận, Phật dùng tứ cú nói để họ thấy đạo.

Hỏi: Biết Phật dùng nhân duyên tứ cú ấy nói. Lại người được thật tướng các pháp thì do tướng gì mà có thể biết? Lại thật tướng là thế nào?

Do tướng gì mà biết người đó nhân tứ cú nhập được thật tướng?

Đáp: Nếu hay không theo người khác, không theo người khác là hoặc ngoại đạo tuy hiện sức thần thông nói đây là đạo, đây là chẳng phải đạo, nhưng tự tin tâm mình mà không theo họ, cho đến biến hóa thân, tuy không biết chẳng phải Phật, vì khéo rõ biết thật tướng nên tâm không thể lay chuyển, vì trong đây không pháp có thể thủ, có thể xả, gọi là tướng tịch diệt. Vì tướng tịch diệt nên không bị hý luận làm hý luận.

Người tâm không theo kẻ khác nên biết họ được thật tướng. Đây dẫn hai trường hợp:

Trường hợp thứ nhất: Nếu có ngoại đạo nói đây là đạo, đây không phải đạo, đây là chân lý, đây không phải chân lý; nghe như vậy họ vẫn tin tâm mình, hiểu các pháp đúng như thật, không bị lời nói của ngoại đạo xoay chuyển.

Trường hợp thứ hai: Giả sử ngoại đạo biến thân ngồi tòa sen như Phật, dù không biết Phật kia thật hay giả, nhưng vì biết rõ tất cả tướng đều không thật, nên không lệ thuộc Phật giả do ngoại đạo biến. Như vậy biết người đó được thật tướng.

Còn chúng ta hiện nay, giả sử có ai nói "cô tu sai rồi, tu thế này mới đúng", họ nói một lúc mình bị lung lay. Như vậy là được thật tướng chưa? Đó là trường hợp thứ nhất. Đến trường hợp thứ hai, họ nói: các người tu không đúng, tôi là Phật tôi nói đúng

cho các người nghe. Nói rồi hóa ra Phật ngồi trên tòa sen, bảo: hãy đến tôi giáo hóa, tôi thọ ký cho. Lúc ấy mình liền quỳ mọp xuống chờ thọ ký! Người được thật tướng, dù Phật hóa đó không biết thật hay giả, nhưng vì hiểu rõ thật tướng, biết không có pháp nào thật, nên không theo. Do hai trường hợp trên mà biết người được thật tướng. Thật tướng là tịch diệt, không còn hý luận và cũng không bị hý luận xoay chuyển.

Hý luận có hai thứ: một là ái luận, hai là kiến luận. Trong ấy không có hai hý luận này. Vì hai hý luận không, nên không ức tưởng phân biệt, không phân biệt tướng khác, ấy gọi là thật tướng.

Không phân biệt tướng khác là không phân biệt tướng đẹp, tướng xấu... mà biết tất cả tướng đều là không tướng. Đó là nhập thật tướng, không còn ức tưởng, hý luận.

Hỏi: Nếu các pháp trọn là không, đâu không rơi vào đoạn diệt ư? Lại không sanh không diệt, đâu không rơi vào thường ư?

Nếu ông nói các pháp rốt ráo là không, đâu không rơi vào đoạn diệt? Còn tất cả pháp không sanh không diệt tức là thường rồi, vậy là rơi vào hai bên.

Đáp: Không đúng. Trước nói thật tướng là không hý luận, tâm tướng tịch diệt, đường ngôn ngữ dứt. Nay ông tham trước chấp tướng, ở trong pháp thật thấy lỗi đoạn thường. Người được thật tướng nói các pháp từ các duyên sanh, không tức là nhân, cũng không khác nhân.

Thế nên không đoạn, không thường. Nếu quả khác nhân tức là đoạn, nếu chẳng khác nhân tức là thường.

Người thấy được thật tướng biết các pháp do nhân duyên sanh, không phải tức với nhân, cũng không phải dị với nhân.

Hỏi: Nếu hiểu như thế, có được những lợi ích gì?

Đáp: Nếu người hành đạo hay thấu suốt nghĩa như thế ắt đối với tất cả pháp chẳng một chẳng khác, chẳng đoạn chẳng thường. Nếu hay như thế tức diệt được các phiền não hý luận, được Niết-bàn thường lạc. Thế nên nói chư Phật dùng vị cam lồ để giáo hóa. Như thế gian nói: được nước cam lồ của cõi trời thì không già bệnh chết, không các suy não. Pháp thật tướng này là vị cam lồ chân thật.

Đây chỉ lợi ích của người thấy được thật tướng các pháp. Nếu thấy thật tướng thì đối với tất cả pháp không chấp là một, là khác, là đoạn, là thường nên diệt hết phiền não, hý luận, được Niết-bàn an vui. Vì vậy nói Phật dùng vị cam lồ giáo hóa.

Phật nói thật tướng có ba thứ:

- Hoặc được thật tướng các pháp, diệt các phiền não gọi là pháp Thanh văn.

- Hoặc sanh lòng đại từ, phát tâm vô thượng gọi là Đại thừa.

- Hoặc Phật không ra đời, khi không có Phật pháp, hàng Bích-chi Phật nhân xa lìa mà sanh trí tuệ. Nếu Phật độ chúng sanh rồi vào Vô dư Niết-bàn, giáo pháp Phật để lại diệt hết, đời trước nếu có người nên được đạo,

chỉ một ít quán chán lìa nhân duyên, riêng vào sơn lâm, xa lìa ồn náo mà được đạo gọi là Bích-chi Phật.

Những người tu chỉ còn một đời nữa là được đạo, dù không gặp đức Phật ra đời, không gặp Phật pháp, sanh ra tự nhiên họ chán cuộc đời, vào rừng ở, khi thấy các pháp sanh diệt, tự ngộ đạo. Những người đó gọi là có nhân được đạo, chỉ một ít quán rồi chán lìa nhân duyên, riêng vào sơn lâm, xa lìa chỗ ồn náo liền được đạo, gọi là Bích-chi Phật, tức là Độc giác.

Như vậy được thật tướng có ba hạng: hạng thứ nhất là Thanh văn, hạng thứ hai là Bồ-tát, hạng thứ ba là Độc giác. Đây không nhìn theo cao thấp mà chỉ nhìn trong việc gặp hay không gặp Phật pháp. Hạng thứ nhất và thứ hai gặp Phật pháp, hạng thứ ba không gặp Phật pháp mà vẫn ngộ đạo.

Tóm kết phẩm Quán Pháp này là để thấy rõ pháp năm uẩn không thật, cả đến sanh tử Niết-bàn cũng không thật. Tất cả pháp đều bình đẳng một thật tướng, tức là không tướng, nghĩa là không một pháp nào không do duyên hợp, không một pháp nào thật. Như cái bàn trước khi những tấm ván ráp lại có tướng gì không? Vì không tướng nên duyên hợp mới thành tướng nhưng là tướng giả. Vậy không tướng chính là gốc. Trước khi duyên hợp thì không tướng, là tịch diệt tướng, nhưng duyên hợp thì thành muôn hình vạn trạng. Thế nên nói:

Chư pháp tùng bản lai,
Thường tự tịch diệt tướng.

Tức là khi duyên chưa hợp.

Xuân đáo bách hoa khai,
Hoàng oanh đề liễu thượng.

Tức là khi duyên hợp.

Như vậy tất cả chúng ta và sự vật khi duyên chưa hợp là không tướng, là tịch diệt. Khi duyên hợp thành có, có mới sanh diệt. Hiểu được vậy mới thấy quán pháp là đi tới chỗ thấu suốt, không còn chấp pháp thế gian không tịch diệt, Niết-bàn tịch diệt, mà Niết-bàn và thế gian đồng là tướng tịch diệt. Đó là điểm đặc biệt của phẩm này.

XIX- PHẨM QUÁN THỜI

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Nên có thời gian, vì do nhân đối đãi nên thành. Nhân có thời quá khứ ắt có thời vị lai, hiện tại; nhân thời hiện tại có thời quá khứ, vị lai; nhân thời vị lai có thời quá khứ, hiện tại. Các pháp trên giữa dưới, một khác v.v... cũng nhân đối đãi nhau nên có.

<u>Đáp</u>: **Nếu nhân thời quá khứ,**
Có vị lai, hiện tại.
Vị lai và hiện tại,
Nên ở thời quá khứ.

Nếu nhân thời quá khứ có thời vị lai, hiện tại thì trong thời quá khứ nên có thời vị lai, hiện tại. Vì cớ sao? Tùy chỗ sở nhân mà có pháp thành. Chỗ ấy nên có pháp ấy, như nhân đèn có ánh sáng thành, tùy chỗ có đèn nên có ánh sáng. Như thế nhân thời

quá khứ thành thời vị lai, hiện tại, ắt trong thời quá khứ nên có thời vị lai, hiện tại. Nếu trong thời quá khứ có thời vị lai, hiện tại thì ba thời đều gọi là thời quá khứ. Vì cớ sao? Vì thời vị lai và hiện tại ở trong thời quá khứ. Nếu tất cả thời trọn là quá khứ thì không có thời vị lai, hiện tại vì trọn là quá khứ. Nếu không có thời vị lai, hiện tại, cũng nên không có thời quá khứ. Vì cớ sao? Vì thời quá khứ nhân thời vị lai, hiện tại nên gọi là thời quá khứ. Như nhân thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại, như thế cũng nên nhân thời vị lai, hiện tại thành thời quá khứ. Nay không thời vị lai, hiện tại thì thời quá khứ cũng nên không. Thế nên trước nói nhân thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại, việc ấy không đúng. Nếu bảo trong thời quá khứ không có thời vị lai, hiện tại mà nhân thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại thì việc ấy không đúng. Vì cớ sao?

Nếu trong thời quá khứ,
Không vị lai, hiện tại.
Thời vị lai, hiện tại,
Sao nhân thời quá khứ?

Nếu thời vị lai, hiện tại chẳng ở trong thời quá khứ thì làm sao nhân thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại? Vì cớ sao? Nếu ba thời mỗi thời có tướng khác thì không nên làm nhân đối đãi nhau mà thành, như các vật bình, y v.v... mỗi cái tự riêng thành không làm nhân đối đãi nhau. Mà nay chẳng

nhân thời quá khứ thì thời vị lai, hiện tại không thành, chẳng nhân thời hiện tại thì thời quá khứ, vị lai chẳng thành, chẳng nhân thời vị lai thì thời quá khứ, hiện tại chẳng thành. Ông trước nói trong thời quá khứ tuy không thời vị lai, hiện tại mà nhân thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại thì việc ấy không đúng.

Hỏi: Nếu chẳng nhân thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại thì có lỗi gì?

Đáp: **Chẳng nhân thời quá khứ,**
Thì không thời vị lai,
Cũng không thời hiện tại,
Thế nên không hai thời.

Chẳng nhân thời quá khứ thì chẳng thành thời vị lai, hiện tại. Vì cớ sao? Nếu chẳng nhân thời quá khứ có thời hiện tại thì ở nơi nào có thời hiện tại? Vị lai cũng như thế, ở nơi nào có thời vị lai? Thế nên chẳng nhân thời quá khứ thì không thời vị lai, hiện tại, như thế đối đãi nhau mà có, thật không có thời gian.

Bởi do nghĩa như thế,
Ắt biết hai thời khác,
Trên giữa dưới, một khác,
Những pháp ấy đều không.

Bởi nghĩa như thế nên biết hai thời vị lai, hiện tại cũng nên không và các pháp trên giữa dưới, một khác v.v... cũng đều không. Như nhân trên

có giữa dưới, lìa trên thì không giữa dưới. Nếu lìa trên có giữa dưới ắt không nên là nhân đối đãi nhau. Nhân một nên có khác, nhân khác nên có một. Nếu một thật có thì không nên nhân khác mà có. Nếu khác thật có thì không nên nhân một mà có. Các pháp v.v... cũng nên như thế phá.

Hỏi: ***Như có năm, tháng, ngày, giờ... sai biệt nên biết có thời gian.***

Đáp: **Thời trụ không thể được,**
Thời đi cũng không được.
Thời nếu không thể được,
Làm sao nói tướng thời?
Nhân vật nên có thời,
Lìa vật đâu có thời.
Vật còn không thể có,
Huống nữa sẽ có thời.

Thời gian nếu không trụ thì không thể được. Thời gian trụ cũng không được. Nếu thời gian không thể được, làm sao nói tướng thời gian? Nếu không tướng thời gian thì không có thời gian. Nhân nơi vật mà sanh nên gọi là thời gian. Nếu lìa vật thì không có thời gian. Từ trước đến đây dùng mọi nhân duyên phá các vật là không thì làm sao có thời gian?

Giảng:

Đây quán về thời gian, thấy kim đồng hồ chạy, thời gian đi như có lý. Như hỏi: "Từ đâu mới đến?",

là thời gian mới đến. "Chơi bao lâu?", là thời gian trụ. "Chừng nào về?", là thời gian sắp tới. Hoặc thấy đồng hồ thì hỏi: "Đồng hồ này sắm hồi nào?", là truy quá khứ. Hoặc hỏi: "Năm nay cô bao nhiêu tuổi?", cũng là thời gian. Như vậy thời gian có thật hay không mà tất cả ngôn ngữ đều y cứ trên thời gian? Nếu thời gian không thật, tại sao lại đặt hết ngôn ngữ trên đó? Thế nên ở đây phải xét kỹ mới khỏi lầm.

Hỏi: Nên có thời gian, vì do nhân đối đãi nên thành. Nhân có thời quá khứ ắt có thời vị lai, hiện tại; nhân thời hiện tại có thời quá khứ, vị lai; nhân thời vị lai có thời quá khứ, hiện tại. Các pháp trên giữa dưới, một khác v.v... cũng nhân đối đãi nhau nên có.

Thời gian nhân đối đãi nên có thì các pháp trên dưới giữa, một khác cũng có.

Đáp: Nếu nhân thời quá khứ,
Có vị lai, hiện tại.
Vị lai và hiện tại,
Nên ở thời quá khứ.

Nhân quá khứ nên có vị lai hiện tại thì vị lai hiện tại phải cùng ở quá khứ. Như nhân có chân bàn, mặt bàn, đinh v.v... mới thành cái bàn. Như vậy nhân duyên hợp lại phải đồng thời có một lượt, ở một chỗ. Như hạt lúa là nhân, đất nước là duyên, có hạt lúa, có đất nước một lượt thì hạt lúa mới nảy mầm lên cây lúa được. Nói nhân quá khứ có hiện tại vị lai, quá khứ đã qua làm sao làm nhân cho hiện tại vị lai? Như vậy hiện tại vị lai phải nằm trong quá khứ.

Nếu nhân thời quá khứ có thời vị lai, hiện tại thì trong thời quá khứ nên có thời vị lai, hiện tại. Vì cớ sao? Tùy chỗ sở nhân mà có pháp thành.

Tùy sở nhân tức nhân chính ở đâu thì những pháp kia phải ở đó mới thành pháp được.

Chỗ ấy nên có pháp ấy, như nhân đèn có ánh sáng thành, tùy chỗ có đèn nên có ánh sáng. Như thế nhân thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại, ắt trong thời quá khứ nên có thời vị lai, hiện tại. Nếu trong thời quá khứ có thời vị lai, hiện tại thì ba thời đều gọi là thời quá khứ. Vì cớ sao? Vì thời vị lai và hiện tại ở trong thời quá khứ. Nếu tất cả thời trọn là quá khứ thì không có thời vị lai, hiện tại vì trọn là quá khứ.

Nói nhân quá khứ có hiện tại thì quá khứ và hiện tại phải gặp nhau vì nhân pháp này có pháp kia. Dụ như đèn với ánh sáng, nhân đèn mới có ánh sáng thì ánh sáng và đèn cùng một chỗ. Nếu quá khứ ở chỗ quá khứ, hiện tại vị lai cũng ở chỗ quá khứ thì làm sao có hiện tại vị lai vì đều thuộc về quá khứ?

Nếu không có thời vị lai, hiện tại, cũng nên không có thời quá khứ. Vì cớ sao? Vì thời quá khứ nhân thời vị lai, hiện tại nên gọi là thời quá khứ. Như nhân thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại, như thế cũng nên nhân thời vị lai, hiện tại thành thời quá khứ. Nay không thời vị lai, hiện tại thì thời quá khứ cũng nên không. Thế nên trước nói nhân thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại, việc ấy không đúng. Nếu bảo trong thời quá khứ không có thời vị lai, hiện tại mà nhân

thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại thì việc ấy không đúng. Vì cớ sao?

Nếu trong thời quá khứ,
Không vị lai, hiện tại.
Thời vị lai, hiện tại,
Sao nhân thời quá khứ?

Nói nhân pháp này có pháp kia thì pháp này pháp kia phải cùng có mặt, nếu không có mặt làm sao gọi là nhân? Như nhân gốc mà thành thân cây, có cành, có lá thì thân, cành, lá phải có từ gốc.

Nếu thời vị lai, hiện tại chẳng ở trong thời quá khứ thì làm sao nhân thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại? Vì cớ sao? Nếu ba thời mỗi thời có tướng khác thì không nên làm nhân đối đãi nhau mà thành, như các vật bình, y v.v... mỗi cái tự riêng thành không làm nhân đối đãi nhau.

Nếu quá khứ, hiện tại, vị lai, mỗi thời có tướng riêng, không theo nhau, giống như bình, y... mỗi vật có tướng riêng thì không làm nhân cho nhau. Vì vậy nói không nhân mà thành, điều đó không thể được.

Mà nay chẳng nhân thời quá khứ thì thời vị lai, hiện tại không thành, chẳng nhân thời hiện tại thì thời quá khứ, vị lai chẳng thành, chẳng nhân thời vị lai thì thời quá khứ, hiện tại cũng chẳng thành. Ông trước nói trong thời quá khứ tuy không thời vị lai, hiện tại mà nhân thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại thì việc ấy không đúng.

Hỏi: Nếu chẳng nhân thời quá khứ thành thời vị lai, hiện tại thì có lỗi gì?

Đáp: Chẳng nhân thời quá khứ,
Thì không thời vị lai,
Cũng không thời hiện tại,
Thế nên không hai thời.

Chẳng nhân thời quá khứ thì chẳng thành thời vị lai, hiện tại. Vì cớ sao? Nếu chẳng nhân thời quá khứ có thời hiện tại thì ở nơi nào có thời hiện tại? Vị lai cũng như thế, ở nơi nào có thời vị lai? Thế nên chẳng nhân thời quá khứ thì không thời vị lai hiện tại, như thế đối đãi nhau mà có, thật không có thời gian.

Thời gian nhân đối đãi mà có nên không thật, không thật thì lập ngôn trên thời gian có đúng không? Thế mà lại nói giờ lành giờ dữ, ngày tốt ngày xấu rồi chấp là thật. Trái đất quay đều, chỗ hướng về mặt trời thì sáng, chỗ khuất mặt trời thì tối. Trái đất quay không nói ngày, tháng, năm, nhưng trên việc làm vô tư đó con người đặt ra ngày tháng năm để tạm dùng với nhau. Người phương đông tính theo cách phương đông, người phương tây tính theo cách phương tây, nên có Âm lịch và Dương lịch. Khi xưa mỗi nước như Ấn Độ, Trung Hoa, Ả Rập, các nước Tây phương đều có lịch riêng. Tạm đặt để dễ dàng giao thiệp với nhau, lâu ngày thành thói quen rồi xem như thật. Cũng vậy phong tục tập quán từ trước đến nay luôn thay đổi, mỗi nước mỗi khác, mỗi thời mỗi khác, đâu phải thật mà cho là thật, ai làm đúng là lịch sự, ai làm sai là không lịch sự.

Thời gian không thật mà chấp thật là điên đảo thứ nhất, lập ngày tốt xấu, v.v... là điên đảo thứ hai. Như hôm nay tính đi Sài Gòn mà thấy ngày 23 thì không đi. Như cho người nữ tuổi Dần là tuổi xấu, ấn tượng đó làm đau khổ bao nhiêu người! Như vào năm có tiền và có đủ vật liệu để cất nhà, nhưng coi tuổi thấy là năm sát chủ nên không dám cất. Đến lúc bệnh hoạn, túng tiền bán đồ dần dần. Khi năm tuổi tốt cất nhà được thì hết tiền, rốt cuộc không có nhà ở! Lại khi cha mẹ chết, để hai ba ngày cho họ hàng tụ hội rồi chôn cất. Nếu gặp ngày trùng, để thêm năm bảy ngày thì càng mệt mỏi tốn hao. Vì lòng tham, muốn làm ăn phát đạt nên chọn ngày tốt để chôn cha mẹ, chứ không phải vì hiếu. Chính vì chấp mà khổ. Chúng ta học đạo là để thấy được lẽ thật, dẹp tan mê chấp sai lầm, đời sống an vui không còn lo sợ viển vông.

Bởi do nghĩa như thế,
Ắt biết hai thời khác,
Trên giữa dưới, một khác,
Những pháp ấy đều không.

Bởi nghĩa như thế nên biết hai thời vị lai, hiện tại cũng nên không và các pháp trên giữa dưới, một khác v.v... cũng đều không. Như nhân trên có giữa dưới, lìa trên thì không giữa dưới. Nếu lìa trên có giữa dưới ắt không nên là nhân đối đãi nhau. Nhân một nên có khác, nhân khác nên có một. Nếu một thật có thì không nên nhân khác mà có. Nếu khác thật có thì không nên nhân một mà có. Các pháp v.v... cũng nên như thế phá.

Trên là đối với giữa dưới mà nói, cũng do đối đãi nhau mà lập, không có thật. Một khác cũng vậy.

Hỏi: Như có năm, tháng, ngày, giờ... sai biệt nên biết có thời gian.

Đáp: Thời trụ không thể được,
Thời đi cũng không được.
Thời nếu không thể được,
Làm sao nói tướng thời?
Nhân vật nên có thời,
Lìa vật đâu có thời.
Vật còn không thể có,
Huống nữa sẽ có thời.

Bốn câu đầu nói thời gian không trụ, không đi, bốn câu sau nói thời gian lập trên sự vật. Qua bài kệ Luận chủ cho thấy thời gian không thật có. Thời gian trụ không được thì dễ hiểu, tại sao thời gian đi cũng không được? Mắt thấy kim đồng hồ chạy đều, mặt trời sáng mọc ở phương đông, chiều lặn ở phương tây mà sao nói thời gian không đi? Thật ra mặt trời không đi mà chỉ có trái đất quay, chỗ hướng về mặt trời thì sáng, chỗ khuất mặt trời thì tối, từ đó con người lập ra ngày đêm chứ thời gian không thật.

Thời gian chẳng qua căn cứ trên sự vật mà tạm giả lập. Như khi nói về đồng hồ: "Đồng hồ mua hồi nào?", là tìm quá khứ; "Máy chạy tốt không?", là hỏi hiện tại; khi hư, hỏi: "Có mua đồng hồ khác không?",

là hỏi vị lai. Hoặc hỏi: "Chị mua cuốn sách hồi nào?", "Cái nhà này cất hồi nào?", v.v... đều căn cứ trên sự vật mà nói, chứ không có thời gian riêng ngoài sự vật. Song xét kỹ sự vật do duyên hợp, tự tánh là không thì thời gian lập trên nó cũng không thật.

Thời gian nếu không trụ thì không thể được. Thời gian trụ cũng không được. Nếu thời gian không thể được, làm sao nói tướng thời gian?

Tướng thời gian là tướng quá khứ, hiện tại, vị lai.

Nếu không tướng thời gian thì không có thời gian. Nhân nơi vật mà sanh nên gọi là thời gian. Nếu lìa vật thì không có thời gian. Từ trước đến đây dùng mọi nhân duyên phá các vật là không, thì làm sao có thời gian?

Vật còn không thật huống nữa là thời gian.

Phẩm này tuy dễ, nhưng có bao nhiêu người hiểu thấu đáo và sống được như vậy? Ngày 23 đi công việc hay cất nhà có hồi hộp không? Có những chuyện hết sức vô lý, như làm lễ an vị Phật là một việc lành, tại sao phải coi ngày? Thờ Phật có họa hay sao mà phải lựa ngày tốt thờ cho được yên ổn? Vậy là chúng ta quá lệ thuộc vào ngày tháng. Nếu biết rõ thời gian không thật thì giờ nào làm lành là giờ tốt, ngày tháng năm nào làm lành cũng đều tốt. Như ngày 23, có được một số tiền rộng rãi, thấy ai đói mình cho, thấy ai bệnh mình giúp thì tuy ngày 23 mà làm điều lành, người ta cũng thương mình vì nhân lành thì quả lành.

Như khi cất chùa, chuẩn bị xong là cất, không coi ngày, vì biết việc đó là việc lành, việc tốt. Người tu cất chùa mà coi ngày, đi chôn hay đi thiêu coi ngày v.v... thì chưa tin nhân quả.

Đạo Phật là đạo chân thật, rất sâu kín giúp chúng ta hiểu thấu đáo các tập tục. Từ đức Phật đến Bồ-tát Long Thọ cách nay đã hơn hai ngàn năm mà cái nhìn của các ngài đã thông suốt, trong khi chúng ta ngày nay được gọi là văn minh tiến bộ mà còn kẹt trong kiến chấp tập tục sai lầm. Lịch của Trung Hoa chỉ có giá trị ở Trung Hoa, ngay ở Việt Nam thời tiết ba miền Bắc, Trung, Nam còn không giống nhau thì làm sao có thể lấy lịch Trung Hoa làm tiêu chuẩn?

Tu là tìm lẽ thật, thấy chân lý, không phải ai nói sao tin vậy. Thế nên chúng ta phải có trí nhận định sáng suốt, những gì thuộc quá khứ mà đúng thì chúng ta theo, còn sai chúng ta phải bỏ, không cố chấp.

Quyển 5

XX- PHẨM QUÁN NHÂN QUẢ

Chánh văn:

***Hỏi**: Các nhân duyên hòa hợp hiện có quả sanh thì nên biết quả ấy từ các duyên hòa hợp mà có.*

***Đáp**:* **Nếu các duyên hòa hợp,**
Mà có quả sanh ra,
Trong hòa hợp đã có,
Đâu cần hòa hợp sanh.

Nếu bảo các nhân duyên hòa hợp có quả sanh thì quả ấy ắt trong hòa hợp đã có mà từ hòa hợp sanh thì việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Quả nếu trước có cái thể quyết định thì không nên từ hòa hợp sanh.

***Hỏi**: Trong các duyên hòa hợp tuy không quả mà quả từ các duyên sanh thì có lỗi gì?*

Đáp: **Nếu các duyên hòa hợp,**
Trong ấy không có quả,
Làm sao từ các duyên
Hòa hợp mà sanh quả?

Nếu từ các duyên hòa hợp ắt quả sanh, nếu trong hòa hợp không quả mà từ hòa hợp sanh, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nếu vật không tự tánh, vật ấy trọn không sanh.

Lại nữa:

Nếu các duyên hòa hợp,
Trong ấy có quả thì
Trong hòa hợp nên có,
Mà thật không thể được.

Nếu từ trong các duyên hòa hợp có quả, nếu là sắc thì nên có thể mắt thấy, nếu không phải sắc thì nên có thể ý biết. Mà thật trong hòa hợp quả không thể được, thế nên trong hòa hợp có quả, việc ấy không đúng.

Lại nữa:

Nếu các duyên hòa hợp,
Trong ấy không có quả,
Thế thì trong các duyên,
Cùng phi nhân duyên đồng.

Nếu trong các duyên hòa hợp không có quả thì các nhân duyên tức đồng với phi nhân duyên. Như sữa là nhân duyên của lạc, nếu trong sữa

không có lạc thì trong nước cũng không có lạc. Nếu trong sữa không có lạc thì cùng với nước đồng, không nên nói chỉ từ sữa ra. Thế nên trong các duyên hòa hợp không có quả, việc ấy không đúng.

Hỏi: Nhân vì quả làm nhân rồi diệt mà có nhân quả sanh, không có lỗi như thế.

Đáp: **Nếu nhân cùng quả nhân,**
Làm nhân rồi mà diệt,
Nhân ấy có hai thể,
Một cùng, một thì diệt.

Nếu nhân cùng quả làm nhân rồi mà diệt thì nhân ấy ắt có hai thể: một gọi là cùng nhân, hai gọi là diệt nhân. Việc ấy không đúng, vì một pháp có hai thể. Thế nên nhân cùng quả làm nhân rồi mà diệt, việc ấy không đúng.

Hỏi: Nếu bảo nhân chẳng cùng quả làm nhân rồi mà diệt cũng có quả sanh thì có lỗi gì?

Đáp: **Nếu nhân chẳng cùng quả,**
Làm nhân rồi mà diệt,
Nhân diệt mà quả sanh,
Quả ấy ắt không nhân.

Nếu nhân ấy chẳng cùng quả làm nhân rồi mà diệt thì nhân diệt rồi mà quả sanh, quả ấy ắt không nhân, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Hiện thấy tất cả quả không có không nhân. Thế nên ông nói nhân chẳng cùng quả làm nhân rồi mà diệt cũng có quả sanh thì việc ấy không đúng.

***Hỏi:** Khi các duyên hợp mà có quả sanh thì có lỗi gì?*

***Đáp:** Nếu khi các duyên hợp,*
Mà có quả sanh ra,
Cái sanh và bị sanh,
Ắt là đồng một thời.

Nếu khi các duyên hợp có quả sanh thì sanh và bị sanh tức là đồng một lúc, nhưng việc ấy không phải. Vì cớ sao? Như cha và con không được đồng thời sanh. Thế nên ông nói khi các duyên hợp có quả sanh, việc ấy không đúng.

***Hỏi:** Nếu trước có quả sanh rồi sau các duyên hợp thì có lỗi gì?*

***Đáp:** Nếu trước có quả sanh,*
Rồi sau các duyên hợp,
Đây tức lìa nhân duyên,
Gọi là không nhân quả.

Nếu các duyên chưa hợp mà trước có quả sanh, việc ấy không đúng. Vì quả ấy lìa nhân duyên ắt gọi là không nhân quả. Thế nên ông nói khi các duyên chưa hợp mà trước có quả sanh, việc ấy ắt không đúng.

***Hỏi:** Nhân diệt biến làm quả thì có lỗi gì?*

***Đáp:** Nếu nhân biến làm quả,*
Nhân tức đến nơi quả,

Ấy ắt nhân sanh trước,
Sanh rồi mà lại sanh.

Nhân có hai thứ: một là tiền sanh, hai là cộng sanh. Nếu nhân diệt biến làm quả, quả là nhân tiền sanh nên trở lại sanh, nhưng việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Đã sanh vật chẳng nên lại sanh. Nếu bảo nhân ấy tức biến làm quả, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Nếu tức là chẳng gọi là biến. Nếu biến chẳng gọi tức là.

Hỏi: Nhân chẳng dứt hết, chỉ là danh tự diệt mà thể của nhân đổi làm quả. Như hòn đất biến làm bình, mất tên hòn đất mà sanh tên bình.

Đáp: Hòn đất trước diệt mà có bình sanh thì chẳng gọi là biến. Lại thể của hòn đất không riêng sanh ra bình. Chậu, hũ v.v... đều từ trong đất ra. Nếu hòn đất chỉ có tên, không nên biến làm bình, biến tên như sữa biến làm lạc. Thế nên ông nói tên nhân tuy diệt mà biến làm quả, việc ấy không đúng.

Hỏi: Nhân tuy diệt mất mà hay sanh quả, thế nên có quả thì không có lỗi như thế.

Đáp: **Tại sao nhân diệt mất,**
Mà hay sanh ra quả?
Lại nếu nhân trong quả,
Làm sao nhân sanh quả?

Nếu nhân diệt mất rồi, làm sao hay sanh quả? Nếu nhân chẳng diệt mà cùng quả hợp thì đâu có thể lại sanh ra quả?

Hỏi: ***Nhân ấy khắp có quả rồi quả sanh.***

Đáp: **Nếu nhân khắp có quả,**
Lại sanh những quả gì?
Thấy nhân không thấy quả,
Cả hai đều không sanh.

Nhân ấy nếu chẳng thấy quả còn không thể sanh ra quả huống nữa là thấy. Nếu nhân tự chẳng thấy quả thì không nên sanh ra quả. Vì cớ sao? Nếu chẳng thấy quả, quả ắt chẳng theo nhân. Lại chưa có quả thì làm sao sanh ra quả? Nếu nhân trước thấy quả, chẳng nên lại sanh quả vì đã có.

Lại nữa:

Nếu nói nhân quá khứ,
Mà ở quả quá khứ,
Quả vị lai, hiện tại,
Thế thì trọn không hợp.
Nếu nói nhân vị lai,
Mà ở quả vị lai,
Quả hiện tại, quá khứ,
Thế thì trọn không hợp.
Nếu nói nhân hiện tại,
Mà ở quả hiện tại,
Quả vị lai, quá khứ,
Thế thì trọn không hợp.

Quả quá khứ chẳng cùng nhân quá khứ, vị lai, hiện tại hợp. Quả vị lai chẳng cùng nhân vị lai,

hiện tại, quá khứ hợp. Quả hiện tại chẳng cùng nhân hiện tại, vị lai, quá khứ hợp. Như thế ba thứ quả trọn chẳng cùng nhân quá khứ, vị lai, hiện tại hợp.

Lại nữa:

Nếu chẳng có hòa hợp,
Nhân gì hay sanh quả?
Nếu có hòa hợp thì
Nhân gì hay sanh quả?

Nếu nhân quả chẳng hòa hợp thì không có quả. Nếu không quả thì làm sao nhân hay sanh quả? Nếu bảo nhân quả hòa hợp thì nhân hay sanh quả, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Nếu quả ở trong nhân thì trong nhân đã có quả, làm sao mà lại sanh?

Lại nữa:

Nếu nhân không, không quả,
Nhân gì hay sanh quả?
Nếu nhân chẳng không quả,
Nhân gì hay sanh quả?

Nếu nhân không quả vì không quả nên nhân không, làm sao nhân sanh quả, như người chẳng mang thai làm sao hay sanh con? Nếu nhân trước có quả, vì đã có quả thì không nên lại sanh.

Lại nữa nay sẽ nói về quả:

Quả chẳng không chẳng sanh,
Quả chẳng không chẳng diệt,
Vì do quả chẳng không,

Chẳng sanh cũng chẳng diệt.
Quả không nên chẳng sanh,
Quả không nên chẳng diệt,
Vì do quả là không,
Chẳng sanh cũng chẳng diệt.

Quả nếu chẳng không thì chẳng nên sanh, chẳng nên diệt. Vì cớ sao? Quả nếu trong nhân trước quyết định có lại chẳng cần lại sanh. Vì sanh không, nên không diệt. Thế nên vì quả chẳng không, nên chẳng sanh chẳng diệt. Nếu bảo quả không, nên có sanh diệt, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Quả nếu không, không gọi là không có gì, làm sao có sanh diệt? Thế nên nói vì quả không, nên chẳng sanh chẳng diệt.

Lại nữa, nay dùng một, khác phá nhân quả:

Nhân quả là một thì
Việc ấy trọn không đúng.
Nhân quả nếu là khác,
Việc ấy cũng không đúng.
Nếu nhân quả là một,
Sanh, bị sanh là một.
Nếu nhân quả là khác,
Nhân ắt đồng phi nhân.
Nếu quả định có tánh,
Nhân làm sao được sanh?
Nếu quả định không tánh,

Nhân làm sao được sanh?
Nhân chẳng sanh ra quả,
Thì không có tướng nhân.
Nếu không có tướng nhân,
Cái gì hay có quả?
Nếu từ các nhân duyên,
Mà có pháp hòa hợp,
Hòa hợp tự chẳng sanh,
Làm sao hay sanh quả?
Thế nên quả chẳng từ
Duyên hợp, chẳng hợp sanh.
Nếu không có quả thì
Chỗ nào có pháp hợp?

Pháp các duyên hòa hợp ấy không thể sanh ra tự thể, vì tự thể không thì làm sao hay sanh ra quả? Thế nên quả chẳng từ duyên hợp sanh, cũng chẳng từ chẳng hợp sanh. Nếu không có quả thì chỗ nào có pháp hợp?

Giảng:

Hầu hết giáo lý căn bản của đạo Phật, dù pháp thế gian hay xuất thế gian cũng đều lấy nhân quả làm gốc. Đối với pháp thế gian, Phật nói tất cả nhân thiện hay ác đều đưa tới quả thiện hay ác. Đối với pháp xuất thế gian như pháp tứ đế, khổ đế là quả, tập đế là nhân, diệt đế là quả, đạo đế là nhân. Vì nhân quả chi phối

pháp thế gian và xuất thế gian nên người ta thấy nhân quả là cố định, có nhân nhất định có quả. Nhìn như vậy khó tránh được khuyết điểm vì nhân quả luôn tùy theo duyên mà chuyển, không phải cố định.

Trong kinh Phân Biệt Đại Nghiệp có nói: nếu ai nói "người làm thập ác, đời sau đọa địa ngục" thì Phật không chấp nhận, còn nếu nói "người làm ác sẽ bị quả báo ác" thì Phật chấp nhận; hoặc nói "người tu thập thiện, đời sau sẽ được sanh cõi trời", Phật không chấp nhận, nếu nói "tu thập thiện đời sau sẽ được quả báo lành" thì Phật chấp nhận. Tại sao? Phật dạy nghiệp có hai thứ: tích lũy nghiệp và cận tử nghiệp. Thí dụ người làm mười điều ác khi chết họ vẫn giữ mười điều ác thì họ có thể đọa địa ngục, nhưng nếu họ chuyển tâm thiện trước khi chết thì quả địa ngục sẽ đổi, cho nên xác định người đó đọa địa ngục là sai. Như vậy cận tử nghiệp chuyển thì quả cũng chuyển. Hoặc người đó làm mười điều ác, gần chết cũng giữ tâm ác, nhưng nghiệp lành quá khứ của họ còn thừa thì họ cũng chưa đọa địa ngục, thế nên nói một chiều nhất định là sai. Còn người làm thập thiện nếu gần chết có những bực bội, sân hận, tâm ác dấy lên, đó là cận tử nghiệp ác làm chuyển quả lành nên không đủ phước sanh cõi lành. Hoặc người làm thập thiện đến chết vẫn giữ niệm lành, nhưng tích lũy nghiệp ác thời quá khứ chưa hết thì chưa được sanh lên cõi trời. Cho nên người theo đạo Phật lúc sắp chết, con cháu được khuyên hãy tỉnh táo, sáng suốt, đừng làm cho buồn giận, nhớ tụng kinh niệm Phật để giữ cận tử nghiệp tốt lành. Các vị lớn tuổi nên nhớ:

khi sắp mất nếu con cháu có làm nghịch ý cũng bỏ qua, nhớ niệm Phật, chứ lúc đó nổi sân là đi vào đường không tốt liền.

Vậy tích lũy nghiệp của quá khứ quan trọng mà cận tử nghiệp trước khi chết cũng quan trọng, nên nói một cách cố định là không được. Nếu chúng ta khẳng định làm ác phải gặp ác, khi thấy người làm ác không gặp ác liền nói nhân quả sai. Hoặc, người làm lành nhất định sẽ có quả lành, nhưng khi thấy họ không gặp lành liền phàn nàn. Đó là có ý nghi ngờ lý nhân quả.

Tóm lại nhân quả không mất nhưng không phải cố định, quả báo đến vào thời gian gần hay xa tùy theo nghiệp duyên quá khứ và hiện tại. Thế nên người biết tu phải dè dặt, chẳng những cả cuộc đời mình không dám tạo nghiệp xấu mà chính khi gần chết cũng phải ráng giữ, đừng để nghiệp quả không tốt chuyển. Tinh thần Trung quán là thấy nhân quả do duyên hợp không thật, có thể đổi dời tùy hoàn cảnh, tùy duyên. Quán nhân quả để thấy nhân quả không cố định, đó là thấy được lẽ thật của nhân quả. Nói bác nhân quả là nói sai, nhưng phải thấy thật đúng lý nhân quả.

Hỏi: Các nhân duyên hòa hợp hiện có quả sanh thì nên biết quả ấy từ các duyên hòa hợp mà có.

Đáp: Nếu các duyên hòa hợp,
Mà có quả sanh ra,
Trong hòa hợp đã có,
Đâu cần hòa hợp sanh.

Nếu bảo các nhân duyên hòa hợp có quả sanh thì quả ấy ắt trong hòa hợp đã có mà từ hòa hợp sanh thì việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Quả nếu trước có cái thể quyết định thì không nên từ hòa hợp sanh.

Hỏi: Trong các duyên hòa hợp tuy không quả mà quả từ các duyên sanh thì có lỗi gì? Nghĩa là không có quả trước nhưng đợi các duyên hòa hợp mới sanh, như vậy có lỗi gì?

Đáp: Nếu các duyên hòa hợp,
Trong ấy không có quả,
Làm sao từ các duyên
Hòa hợp mà sanh quả?

Nếu trong các duyên hòa hợp không có quả tức là không có sự liên hệ, làm sao các duyên hòa hợp sanh quả được?

Nếu từ các duyên hòa hợp ắt quả sanh, nếu trong hòa hợp không quả mà từ hòa hợp sanh, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nếu vật không tự tánh, vật ấy trọn không sanh. Không tự tánh tức là không có tánh sẵn. Đây nói hai trường hợp: Nếu trong các duyên hòa hợp mà quả đã có, đã có thì nói gì sanh? Nếu không có quả tức là không có liên hệ, làm sao mà sanh được? Vậy duyên và quả có liên hệ với nhau từ thủy chí chung rồi mới kết thành quả, chứ không phải có trước, cũng không phải bỗng dưng hợp lại có liền. Đó là giải thích về nghĩa Không, không tự tánh, không tự tánh thì không sanh.

Lại nữa:

Nếu các duyên hòa hợp,
Trong ấy có quả thì
Trong hòa hợp nên có,
Mà thật không thể được.

Nếu trong các duyên hòa hợp có quả thì phải có ngầm cái mầm trong đó, mà thật không thể được. Tại sao?

Nếu từ trong các duyên hòa hợp có quả, nếu là sắc thì nên có thể mắt thấy, nếu không phải sắc thì nên có thể ý biết. Thí dụ như hoa quýt, hoa xoài khi nở ra, rụng hết cánh mới thành trái. Lúc hoa nở chúng ta thấy được cái nụ nhỏ xíu, đó là thuộc về sắc. Như người tạo nhân ác chúng ta biết họ sẽ gặt quả ác, đó là ý biết.

Mà thật trong hòa hợp quả không thể được, tức là không thể biết được và không thể thấy được. *Thế nên trong hòa hợp có quả, việc ấy không đúng.*

Lại nữa:

Nếu các duyên hòa hợp,
Trong ấy không có quả,
Thế thì trong các duyên,
Cùng phi nhân duyên đồng.

Nếu trong các duyên hòa hợp không có quả thì các nhân duyên tức đồng với phi nhân duyên. Như sữa là nhân duyên của lạc, nếu trong sữa không có lạc thì trong nước cũng không có lạc. Nếu trong sữa không có lạc thì cùng với nước đồng, không nên nói chỉ từ sữa ra.

Thế nên trong các duyên hòa hợp không có quả, việc ấy không đúng. Nước không khuấy ra lạc, chỉ sữa mới khuấy ra lạc. Nếu trong các duyên hòa hợp không có quả thì nước và sữa giống nhau cùng không cho ra lạc. Nhưng thật sự sữa làm thành lạc còn nước không làm ra lạc thì không thể nói trong nhân không có quả.

Hỏi: Nhân vì quả làm nhân rồi diệt mà có nhân quả sanh, không có lỗi như thế. Nhân làm nhân cho quả thành rồi nhân diệt, như vậy có nhân quả sanh thì không có lỗi.

Đáp: Nếu nhân cùng quả nhân,
Làm nhân rồi mà diệt,
Nhân ấy có hai thể,
Một cùng, một thì diệt.

Nếu nói nhân làm nhân cho quả rồi diệt thì không bị lỗi trong nhân có quả hoặc trong nhân không quả. Nhưng nói như vậy thì nhân có hai thể, một làm nhân cho quả rồi diệt, một cùng với quả để tồn tại.

Nếu nhân cùng quả làm nhân rồi mà diệt thì nhân ấy ắt có hai thể: một gọi là cùng nhân, hai gọi là diệt nhân. Việc ấy không đúng, vì một pháp có hai thể. Thế nên nhân cùng quả làm nhân rồi mà diệt, việc ấy không đúng.

Hỏi: Nếu bảo nhân chẳng cùng quả làm nhân rồi mà diệt cũng có quả sanh thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu nhân chẳng cùng quả,
Làm nhân rồi mà diệt,

Nhân diệt mà quả sanh,
Quả ấy ắt không nhân.

Nhân diệt rồi quả mới sanh thì quả ấy không nhân. Như ươm hạt mít lên cây mít, cây mít là quả, hạt mít là nhân. Khi cây mít mới lên thì hạt mít vẫn còn tồn tại, đó là nhân cùng với quả. Vì còn cùng với quả, còn có liên hệ mới nói cái này là quả, cái kia là nhân, nếu nhân diệt rồi mới có quả thì quả không nhân.

Nếu nhân ấy chẳng cùng quả làm nhân rồi mà diệt thì nhân diệt rồi mà quả sanh, quả ấy ắt không nhân, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Hiện thấy tất cả quả không có không nhân. Thế nên ông nói nhân chẳng cùng quả làm nhân rồi mà diệt cũng có quả sanh thì việc ấy không đúng.

Hỏi: Khi các duyên hợp mà có quả sanh thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu khi các duyên hợp,
Mà có quả sanh ra,
Cái sanh và bị sanh,
Ắt là đồng một thời.

Nếu khi các duyên hợp có quả sanh thì sanh và bị sanh tức là đồng một lúc, nhưng việc ấy không phải. Vì cớ sao? Như cha và con không được đồng thời sanh. Cha và con không thể sanh một lượt nên nói nhân và quả đồng thời không được, phải nhân trước quả sau.

Thế nên ông nói khi các duyên hợp có quả sanh, việc ấy không đúng. Chúng ta hay hiểu là các duyên hòa hợp rồi mới sanh, các duyên là nhân, sanh là sanh quả.

Nếu duyên và quả hay nhân và quả có một lượt tức là đồng sanh thì không còn nhân quả nữa, việc ấy không đúng.

Hỏi: Nếu trước có quả sanh rồi sau các duyên hợp thì có lỗi gì? Câu hỏi này vô lý, trước có quả rồi sau các duyên hòa hợp thì thừa rồi.

Đáp: Nếu trước có quả sanh,
Rồi sau các duyên hợp,
Đây tức lìa nhân duyên,
Gọi là không nhân quả.

Nếu các duyên chưa hợp mà trước có quả sanh, việc ấy không đúng. Vì quả ấy lìa nhân duyên ắt gọi là không nhân quả. Thế nên ông nói khi các duyên chưa hợp mà trước có quả sanh, việc ấy ắt không đúng.

Hỏi: Nhân diệt biến làm quả thì có lỗi gì? Nghĩa là nhân mất rồi biến ra quả thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu nhân biến làm quả,
Nhân tức đến nơi quả,
Ấy ắt nhân sanh trước,
Sanh rồi mà lại sanh.

Nhân có hai thứ: một là tiền sanh, hai là cộng sanh. Nếu nhân diệt biến làm quả, quả là nhân tiền sanh nên trở lại sanh, nhưng việc ấy không đúng. Nhân diệt rồi biến làm quả thì nhân đã mất rồi mới thành quả, quả là nhân tiền sanh thì sanh rồi lại sanh nữa. Cho nên diệt rồi mà lại sanh, việc ấy không đúng.

Vì cớ sao? Đã sanh vật chẳng nên lại sanh. Nếu bảo nhân ấy tức biến làm quả, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Nếu tức là chẳng gọi là biến. Nếu biến chẳng gọi tức là. Tức là nghĩa là thẳng ngay nơi đó, không phải là đổi.

Hỏi: Nhân chẳng dứt hết, chỉ là danh tự diệt mà thể của nhân đổi làm quả. Như hòn đất biến làm bình, mất tên hòn đất mà sanh tên bình. Tên thì đổi còn thể chuyển thành quả, chỉ mất tên chứ không mất thể.

Đáp: Hòn đất trước diệt mà có bình sanh thì chẳng gọi là biến. Lại thể của hòn đất không riêng sanh ra bình. Chậu, hũ v.v... đều từ trong đất ra. Đất có thể làm thành chậu, hũ v.v..., không cố định thành bình. Như vậy nói biến thành bình là không hợp lý.

Nếu hòn đất chỉ có tên, không nên biến làm bình, biến tên như sữa biến làm lạc. Thế nên ông nói tên nhân tuy diệt mà biến làm quả, việc ấy không đúng. Đổi tên như đổi tên sữa thành lạc thì được. Còn tên đất đổi thành tên bình thì không cố định vì đất có thể thành những vật khác, chứ không nhất định sẽ thành bình.

Hỏi: Nhân tuy diệt mất mà hay sanh quả, thế nên có quả thì không có lỗi như thế. Nhân diệt mất rồi có quả sau thì không có lỗi như trước.

Đáp: Tại sao nhân diệt mất,
Mà hay sanh ra quả?

Lại nếu nhân trong quả,
Làm sao nhân sanh quả?

Nhân diệt mất sanh quả không được, còn ở trong quả sanh quả cũng không được.

Nếu nhân diệt mất rồi, làm sao hay sanh quả? Nếu nhân chẳng diệt mà cùng quả hợp thì đâu có thể lại sanh ra quả?

Hỏi: Nhân ấy khắp có quả rồi quả sanh.

Nhân trùm khắp quả nên có quả sanh.

Đáp: Nếu nhân khắp có quả,
Lại sanh những quả gì?
Thấy nhân không thấy quả,
Cả hai đều không sanh.

Nếu nhân trùm khắp quả thì thấy là thấy nhân, chứ không thấy quả, làm sao nói nhân sanh ra quả được?

Nhân ấy nếu chẳng thấy quả còn không thể sanh ra quả huống nữa là thấy. Thí dụ hạt mít là nhân của cây mít, khi mới ươm hạt mít thì chưa thấy quả, đủ duyên quả từ từ sanh. Trong khi có quả rồi mà nhân trùm hết không thấy quả, nói quả sanh còn không được huống là thấy.

Nếu nhân tự chẳng thấy quả thì không nên sanh ra quả. Tức là trong nhân không thấy có mầm của quả thì cũng không sanh ra quả được.

Vì cớ sao? Nếu chẳng thấy quả, quả ắt chẳng theo nhân. Lại chưa có quả thì làm sao sanh ra quả? Nếu nhân trước thấy quả, chẳng nên lại sanh quả vì đã có. Đã có làm sao nói sanh?

Lại nữa:

Nếu nói nhân quá khứ,
Mà ở quả quá khứ,
Quả vị lai, hiện tại,
Thế thì trọn không hợp.

Đây là đứng về thời gian. Nhân quá khứ có quả quá khứ, nhân quả quá khứ đã thành thì không làm nhân cho quả vị lai và quả hiện tại được. Thế nên nói nhân quả quá khứ không thể hợp với nhân quả của hiện tại và vị lai.

Nếu nói nhân vị lai,
Mà ở quả vị lai,
Quả hiện tại, quá khứ,
Thế thì trọn không hợp.
Nếu nói nhân hiện tại,
Mà ở quả hiện tại,
Quả vị lai, quá khứ,
Thế thì trọn không hợp.

Những câu này cũng giống như đoạn trước.

Quả quá khứ chẳng cùng nhân quá khứ, vị lai, hiện tại hợp. Hợp là nhân quá khứ hợp với quả quá khứ, chứ quả quá khứ đã thành thì không hợp

với nhân quá khứ, cũng không hợp với nhân vị lai và hiện tại được vì ba thời khác nhau.

Quả vị lai chẳng cùng nhân vị lai, hiện tại, quá khứ hợp. Quả hiện tại chẳng cùng nhân hiện tại, vị lai, quá khứ hợp. Như thế ba thứ quả trọn chẳng cùng nhân quá khứ, vị lai, hiện tại hợp. Quá khứ, hiện tại, vị lai ba thời khác nhau thì quả của thời quá khứ không thể hợp với nhân của thời hiện tại hay thời vị lai vì ba thời riêng biệt, không có liên hệ nên không thể hợp.

Lại nữa:

Nếu chẳng có hòa hợp,
Nhân gì hay sanh quả?
Nếu có hòa hợp thì
Nhân gì hay sanh quả?

Không hòa hợp thì không sanh quả, việc đó dễ hiểu, còn có hòa hợp thì sao lại không sanh quả?

Đây giải thích: *Nếu nhân quả chẳng hòa hợp thì không có quả. Nếu không quả thì làm sao nhân hay sanh quả? Nếu bảo nhân quả hòa hợp thì nhân hay sanh quả, ấy cũng không đúng. Vì có sao? Nếu quả ở trong nhân thì trong nhân đã có quả, làm sao mà lại sanh?*

Lại nữa:

Nếu nhân không, không quả,
Nhân gì hay sanh quả?
Nếu nhân chẳng không quả,
Nhân gì hay sanh quả?

Chẳng không quả tức là có quả.

Nếu nhân không quả vì không quả nên nhân không, làm sao nhân sanh quả, như người chẳng mang thai làm sao hay sanh con? Nếu nhân trước có quả, vì đã có quả thì không nên lại sanh.

Lại nữa nay sẽ nói về quả:

Quả chẳng không chẳng sanh,
Quả chẳng không chẳng diệt,
Vì do quả chẳng không,
Chẳng sanh cũng chẳng diệt.
Quả không nên chẳng sanh,
Quả không nên chẳng diệt,
Vì do quả là không,
Chẳng sanh cũng chẳng diệt.

Quả có thì chẳng sanh chẳng diệt. Quả không cũng chẳng sanh chẳng diệt.

Quả nếu chẳng không thì chẳng nên sanh, chẳng nên diệt. Vì cớ sao? Quả nếu trong nhân trước quyết định có lại chẳng cần lại sanh. Vì sanh không, nên không diệt. Thế nên vì quả chẳng không, nên chẳng sanh chẳng diệt. Nếu bảo quả không, nên có sanh diệt, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Quả nếu không, không gọi là không có gì, làm sao có sanh diệt? Thế nên nói vì quả không, nên chẳng sanh chẳng diệt.

Lại nữa, nay dùng một, khác phá nhân quả:

Nhân quả là một thì
Việc ấy trọn không đúng.

Nhân quả nếu là khác,
Việc ấy cũng không đúng.
Nếu nhân quả là một,
Sanh, bị sanh là một.
Nếu nhân quả là khác,
Nhân ắt đồng phi nhân.

Bốn câu trước đề ra, bốn câu sau giải thích. Nếu nhân quả là một thì hay sanh và bị sanh là một, vậy đâu thành nhân quả. Nếu nhân quả là khác tức không liên hệ nhau thì giống như phi nhân.

Nếu quả định có tánh,
Nhân làm sao được sanh?
Nếu quả định không tánh,
Nhân làm sao được sanh?

Nếu quả nhất định có tánh cố định thì nhân không thể sanh quả. Nếu không tánh tức là không thì không sanh được.

Nhân chẳng sanh ra quả,
Thì không có tướng nhân.

Nếu nhân không sanh được quả thì không gọi là nhân.

Nếu không có tướng nhân,
Cái gì hay có quả?

Nhân đã không có thì làm gì có quả?

Nếu từ các nhân duyên,
Mà có pháp hòa hợp,

Hòa hợp tự chẳng sanh,
Làm sao hay sanh quả?

Hòa hợp không tự có, phải đợi các duyên mới có nên không thể sanh được quả.

Thế nên quả chẳng từ
Duyên hợp, chẳng hợp sanh.
Nếu không có quả thì
Chỗ nào có pháp hợp?

Pháp các duyên hòa hợp ấy không thể sanh ra tự thể, vì tự thể không thì làm sao hay sanh ra quả? Thế nên quả chẳng từ duyên hợp sanh, cũng chẳng từ chẳng hợp sanh. Nếu không có quả thì chỗ nào có pháp hợp?

Đây phá nhân quả, không phải phá lý nhân quả mà phá chấp nhân quả để cho thấy nhân quả không cố định nên không thật, không thật chứ không phải không có. Như đã nói làm mười điều lành lẽ ra sanh cõi trời, làm mười điều ác lẽ ra đọa địa ngục, nhưng quyết định có quả liền thì không được. Nhân quả không cố định mà chúng ta chấp là cố định, đó là cái nhìn thiển cận, sai lầm. Như mình lỡ chửi người, người đánh lại thì nhân quả đâu phải là không có. Nhưng nếu mình xin lỗi thì người có đánh mình không? Như vậy nhân quả không phải thật có, tùy lúc mà chuyển biến, đổi thay.

Vậy phải hiểu nhân quả là chuyển biến, không cố định, không thật thể. Nếu có thật thể tức có tự tánh

thì không đợi duyên hợp. Khi chúng ta còn mê lầm thấy thân thật thì nhân quả cũng thật. Trái lại nếu thấy thân này chuyển biến, hư dối không thật thì nhân quả cũng không thật. Như vậy câu *Liễu tức nghiệp chướng bản lai không* trong Chứng Đạo Ca thật chí lý. Liễu là liễu cả thân mình chứ không phải chỉ ngoại cảnh. Còn nếu *Vị liễu ưng tu hoàn túc trái*. Vay nợ bao nhiêu phải trả quả bấy nhiêu, không thể tránh được, điều đó hết sức rõ ràng. Đối với thân này nếu liễu được thì quả kia trở thành không, nếu chưa liễu, thấy nó thật thì tất cả quả đều có, tạo nhân gì gặt quả đó, hoặc tăng lên, hoặc giảm xuống tùy duyên chứ không cố định.

XXI- PHẨM QUÁN THÀNH HOẠI

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Tất cả việc thế gian hiện là tướng bại hoại, thế nên có hoại.

<u>Đáp</u>: **Lìa thành và cộng thành,**

Trong ấy không có hoại.

Lìa hoại và cộng hoại,

Trong ấy cũng không thành.

Hoặc có thành hoặc không thành đều không có hoại. Hoặc có hoại hoặc không hoại đều không có thành. Vì cớ sao?

Nếu lìa sự thành thì

Làm sao mà có hoại?

Như lìa sanh có tử,

Việc ấy ắt không đúng.

Thành hoại cùng chung có,
Làm sao có thành hoại?
Như thế gian sanh tử,
Đồng thời ắt không đúng.
Nếu lìa sự hoại diệt,
Làm sao sẽ có thành?
Vô thường chưa từng có
Chẳng cùng thời các pháp.

Nếu lìa thành thì hoại không thể được. Vì cớ sao? Nếu lìa thành có hoại ắt không nhân thành mà có hoại thì hoại ắt là không nhân. Lại không có pháp thành mà có thể hoại. Thành gọi là các duyên hợp, hoại gọi là các duyên tan. Nếu lìa thành mà có hoại, không thành cái gì sẽ hoại? Như không có bình, không được nói bình hoại, thế nên lìa thành thì không có hoại. Nếu bảo chung thành có hoại, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Pháp trước riêng thành mà sau có hợp, pháp hợp chẳng lìa khác. Nếu hoại lìa khác, hoại ắt không nhân, thế nên chung thành cũng không hoại. Nếu lìa hoại cộng hoại không có thành. Nếu lìa hoại có thành, thành ắt là thường, thường là tướng không hoại mà thật không thấy có pháp thường tướng chẳng hoại, thế nên lìa hoại thì không có thành. Nếu bảo cộng hoại có thành, ấy cũng không đúng vì thành và hoại trái nhau làm sao đồng thời có, như người không thể đồng thời có tóc và không tóc. Thành hoại cũng như vậy,

thế nên cộng hoại có thành, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nếu bảo phân biệt pháp, nói trong thành thường có hoại, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nếu trong thành thường có hoại ắt chẳng nên có pháp trụ mà thật có trụ, thế nên nếu lìa hoại, cộng hoại không nên có thành.

Lại nữa:

Thành hoại chung không thành,
Lìa cũng không có thành,
Cả hai đều không được,
Làm sao sẽ có thành?

Nếu thành hoại chung cũng không thành, lìa cũng không thành. Nếu chung thành thì hai pháp trái nhau, làm sao đồng thời? Nếu lìa thì không nhân. Hai cửa đều không thành, làm sao sẽ có thành? Nếu có thì nên nói.

Hỏi: Hiện có pháp tướng tận diệt, pháp tướng tận diệt ấy cũng nói tận, cũng nói bất tận, như thế ắt có thành hoại.

Đáp: **Tận thì không có thành,**
Bất tận cũng không thành.
Tận thì không có hoại,
Bất tận cũng không hoại.

Các pháp trong ngày đêm luôn luôn thường diệt tận, trôi qua như dòng nước không dừng,

ấy gọi là tận. Việc ấy không thể chấp, không thể nói như sóng nắng không có quyết định, không thể được. Như thế diệt tận không có tánh quyết định có thể được, làm sao có thể phân biệt nói có thành, thế nên nói tận cũng chẳng thành. Vì thành không, nên cũng không nên có hoại, thế nên nói tận cũng không có hoại. Lại luôn luôn sanh diệt thường tương tục không đoạn nên gọi là bất tận. Như thế pháp quyết định thường trụ chẳng đoạn, làm sao có thể phân biệt nói hiện giờ là thành? Thế nên nói vô tận cũng không thành. Vì thành không, nên không có hoại, thế nên nói bất tận cũng không hoại. Như thế tìm xét sự thật không thể được, nên không thành không hoại.

Hỏi: Hãy gác lại việc thành hoại, chỉ nói có pháp thì có lỗi gì?

Đáp: **Nếu lìa sự thành hoại,**
Ấy cũng không có pháp.
Nếu sẽ lìa các pháp,
Cũng không có thành hoại.

Lìa thành hoại không có pháp, nếu pháp không thành không hoại thì pháp ấy nên hoặc là không, hoặc là thường mà thế gian không có pháp thường. Ông nói lìa thành hoại có pháp, việc ấy không đúng.

Hỏi: Nếu lìa pháp chỉ có sanh diệt thì có lỗi gì?

Đáp: Lìa pháp có thành hoại, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Nếu lìa pháp thì cái gì thành, cái gì hoại? Thế nên lìa pháp mà có thành hoại, việc ấy không đúng.

Lại nữa:

Nếu pháp tánh là không,
Cái gì có thành hoại?
Nếu pháp tánh chẳng không,
Cũng không có thành hoại.

Nếu các pháp tánh không, không thì làm sao có thành, có hoại? Nếu các pháp tánh chẳng không, chẳng không thì quyết định có, cũng chẳng nên có thành hoại.

Lại nữa:

Thành hoại nếu là một,
Việc ấy ắt không đúng.
Thành hoại nếu là khác,
Việc ấy cũng không đúng.

Tìm xét thành hoại là một ắt không thể được. Vì cớ sao? Vì tướng khác, vì các thứ phân biệt. Lại thành hoại khác cũng không thể được. Vì cớ sao? Vì không có riêng cũng không có nhân.

Lại nữa:

Nếu bảo do hiện thấy,
Mà có sự sanh diệt,

Ắt là do si vọng,

Mà thấy có sanh diệt.

Nếu bảo do mắt thấy có sanh diệt, vì sao dùng ngôn ngữ để phá? Việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Mắt thấy sanh diệt ắt là vì ngu si điên đảo, thấy các pháp tánh không, không quyết định, như huyễn như mộng. Chỉ kẻ phàm phu do nhân duyên điên đảo đời trước mà được con mắt này, vì nhân duyên ức tưởng phân biệt đời này nên nói mắt thấy có sanh diệt. Trong đệ nhất nghĩa thật không có sanh diệt. Việc ấy đã nói rộng trong phẩm Phá tướng.

Lại nữa:

Từ pháp chẳng sanh pháp,

Cũng chẳng sanh phi pháp.

Từ phi pháp chẳng sanh

Pháp cùng với phi pháp.

Từ pháp chẳng sanh pháp là hoặc đến hoặc mất, cả hai đều không đúng. Từ pháp sanh pháp hoặc đến hoặc mất ấy tức là không nhân. Không nhân thì rơi vào đoạn thường. Nếu do đến từ pháp sanh pháp, pháp ấy đến rồi mà gọi là sanh ắt là thường, lại sanh rồi lại sanh, lại cũng không nhân sanh, việc ấy không đúng. Nếu do mất từ pháp sanh pháp, ấy ắt mất nhân, sanh là không nhân, thế nên từ mất cũng chẳng sanh pháp. Từ pháp chẳng sanh phi pháp, phi pháp gọi là không có, pháp gọi là có, làm sao từ tướng có sanh tướng không, thế nên từ pháp

chẳng sanh phi pháp. Từ phi pháp chẳng sanh pháp, phi pháp gọi là không, không làm sao sanh ra có? Nếu từ không sanh có, ấy ắt là không nhân. Không nhân thì có lỗi lớn, thế nên chẳng từ phi pháp sanh pháp. Chẳng từ phi pháp sanh phi pháp, phi pháp gọi là không có, làm sao từ không lại sanh ra không, như sừng thỏ không sanh lông rùa, thế nên chẳng từ phi pháp sanh phi pháp.

Hỏi: Pháp, phi pháp tuy dùng mọi cách phân biệt nên không sanh, nhưng pháp nên sanh pháp.

Đáp: **Pháp chẳng từ tự sanh,**
Cũng chẳng từ tha sanh,
Chẳng từ tự tha sanh,
Làm sao mà có sanh?

Vì pháp khi chưa sanh là không có, lại vì tức tự chẳng sanh, thế nên pháp chẳng tự sanh. Nếu pháp chưa sanh thì cũng không có tha, vì không tha nên không được nói từ tha sanh. Lại chưa sanh thì không tự, không tự cũng không tha, cộng cũng chẳng sanh. Nếu ba thứ chẳng sanh làm sao từ pháp có pháp sanh?

Lại nữa:

Nếu có pháp chấp nhận,
Tức rơi vào đoạn thường.
Nên biết pháp chấp nhận,
Hoặc thường hoặc vô thường.

Thọ pháp là phân biệt là thiện, là bất thiện, thường, vô thường v.v..., người ấy ắt rơi vào hoặc thường kiến, hoặc đoạn kiến. Vì cớ sao? Pháp chấp nhận nên có hai thứ, hoặc thường hoặc vô thường, cả hai đều không đúng. Vì cớ sao? Nếu thường tức rơi vào bên thường, nếu vô thường tức rơi vào bên đoạn.

Hỏi: **Đã có pháp chấp nhận,**
Không rơi vào đoạn thường.
Vì nhân quả tương tục,
Không đoạn cũng không thường.

Có người tuy tin nhận phân biệt nói các pháp mà không rơi vào đoạn thường. Như kinh nói năm ấm vô thường, khổ, không, vô ngã mà không đoạn diệt, tuy nói tội phước vô lượng kiếp số không mất mà không là thường. Vì cớ sao? Vì pháp ấy nhân quả thường sanh diệt tương tục nên qua lại không dứt. Vì sanh diệt nên không thường, tương tục nên không đoạn.

Đáp: **Nếu nhân quả sanh diệt,**
Tương tục mà chẳng đoạn,
Vì diệt lại chẳng sanh,
Nhân tức là đoạn diệt.

Nếu ông nói các pháp nhân quả tương tục nên không đoạn không thường. Nếu pháp diệt rồi là diệt chẳng sanh trở lại, thế thì nhân đoạn. Nếu nhân đoạn làm sao có tương tục vì diệt thì chẳng sanh.

Lại nữa:

Pháp trụ nơi tự tánh,
Không nên có có, không.
Niết-bàn diệt tương tục,
Ắt rơi vào đoạn diệt.

Pháp quyết định ở trong tướng có, khi ấy không có tướng không, như bình quyết định ở tướng bình, khi ấy không mất tướng hoại. Tùy khi có bình không mất tướng hoại, khi không bình cũng không mất tướng hoại. Vì cớ sao? Nếu không bình thì không có bể, do nghĩa ấy nên diệt không thể được. Lìa diệt nên cũng không sanh. Vì cớ sao? Vì tướng sanh diệt làm nhân đối đãi, lại vì có lỗi thường v.v... Thế nên không nên ở một pháp mà có có và không. Lại vì trước ông nói nhân quả sanh diệt tương tục, tuy nhận các pháp mà không rơi vào đoạn thường, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Ông nói nhân quả tương tục nên có ba cõi tương tục, diệt tương tục gọi là Niết-bàn. Nếu vậy khi Niết-bàn nên rơi vào đoạn diệt, do vì diệt sự tương tục của ba cõi.

Lại nữa:

Nếu hữu ban đầu diệt,
Thì không có hữu sau.
Hữu ban đầu chẳng diệt,
Cũng không có hữu sau.

Hữu ban đầu gọi là hữu đời này, hữu sau gọi là hữu đời vị lai. Nếu hữu ban đầu diệt, kế có hữu sau,

ấy là không nhân, việc ấy không đúng. Thế nên không được nói hữu ban đầu diệt rồi có hữu sau. Nếu hữu ban đầu không diệt cũng không nên có hữu sau. Vì cớ sao? Nếu hữu ban đầu chưa diệt mà có hữu sau ấy ắt đồng thời có hai hữu, việc ấy không đúng. Thế nên hữu ban đầu không diệt, không có hữu sau.

Hỏi: Hữu sau không do hữu ban đầu diệt mà sanh, chẳng do chẳng diệt mà sanh, chỉ khi đang diệt mà sanh.

Đáp: **Hữu ban đầu khi diệt,**
Mà có hữu sau sanh.
Khi diệt là một hữu,
Khi sanh là một hữu.

Nếu khi hữu ban đầu diệt hữu sau sanh tức hai hữu đồng một lúc, một hữu là khi diệt, một hữu là khi sanh.

Hỏi: Khi diệt khi sanh, hai hữu đều còn ắt không đúng, nhưng hiện thấy hữu ban đầu diệt hữu sau sanh.

Đáp: **Nếu nói về sanh diệt,**
Mà bảo là đồng thời,
Thì năm ấm này chết,
Tức năm ấm này sanh.

Nếu khi sanh khi diệt đồng thời không có hai hữu, mà bảo hữu ban đầu khi diệt thì hữu sau sanh,

nay nên tùy ở trong ấm nào mà chết tức nơi ấm này sanh không nên ở trong ấm khác sanh. Vì cớ sao? Vì chết tức là sanh. Như thế tử sanh là pháp trái nhau không nên đồng thời ở một chỗ. Thế nên trước ông nói khi diệt khi sanh đồng thời không có hai hữu, chỉ hiện thấy khi hữu ban đầu diệt hữu sau sanh, việc ấy không đúng.

Lại nữa:

Trong ba đời tìm hữu
Tương tục không thể được.
Nếu trong ba đời không,
Sao có hữu tương tục?

Tam hữu gọi là Dục hữu, Sắc hữu, Vô sắc hữu. Từ vô thủy trong sanh tử vì không được thật trí nên thường có ba cõi tương tục. Nay ở trong ba đời chín chắn tìm không thể được. Nếu trong ba đời không có hữu, sẽ ở chỗ nào có hữu tương tục. Nên biết có hữu tương tục đều từ ngu si điên đảo nên có, trong chân thật thì không.

Giảng:

Từ trước đến đây đã nhiều lần Luận chủ phá sanh và diệt. Sanh không thành nên diệt không thành, diệt không thành nên sanh không thành. Trên thế gian có những vật sanh rồi tử thì gọi là sanh tử hay sanh diệt. Nhưng có vật do sự tụ hội của duyên hợp thành, như cái nhà, cái bàn, thành rồi phải hoại. Chúng ta tưởng

chỉ chúng sanh có hoạt động mới có sanh diệt, còn bàn ghế, nhà cửa do duyên hợp thành, không phải sanh rồi chấp có thành có hoại thật. Nhưng quán sát kỹ chúng ta thấy rõ sanh diệt không thật mà cả thành hoại cũng không thật. Trong phẩm này ngoại nhân không nói thành trước mà lập hoại trước vì các pháp hiện có đều đi tới hoại diệt, nên hoại diệt được xem như là tướng cố định.

Hỏi: Tất cả việc thế gian hiện là tướng bại hoại, thế nên có hoại. Tất cả pháp thế gian đều từ mới đến cũ, rồi dần dần hư hoại, không một pháp nào không đi đến bại hoại.

Đáp: Lìa thành và cộng thành,
Trong ấy không có hoại.
Lìa hoại và cộng hoại,
Trong ấy cũng không thành.

Ông nói có pháp hoại là ngầm lập pháp thành vì lìa pháp thành riêng và chung thì không có hoại. Lìa hoại chung và hoại riêng cũng giống như vậy. Thành và hoại không tách rời nhau, có hoại tức có thành, có thành tức có hoại.

Hoặc có thành hoặc không thành đều không có hoại. Hoặc có hoại hoặc không hoại đều không có thành. Vì cớ sao?

Nếu lìa sự thành thì
Làm sao mà có hoại?

Như lìa sanh có tử,
Việc ấy ắt không đúng.
Thành hoại cùng chung có,
Làm sao có thành hoại?
Như thế gian sanh tử,
Đồng thời ắt không đúng.

Bài kệ thứ nhất xác định thành và hoại không tách rời nhau, cũng như sanh và tử không tách rời nhau. Nếu tách rời nhau thì việc đó không đúng. Bài kệ thứ hai nói nếu thành và hoại cùng một lượt thì làm sao có thành hoại? Thành là tướng mới hợp thành, hoại là tướng bị bại hoại, hai tướng khác nhau mà nói có một lượt, chung một chỗ thì không được, như thế gian nói sanh tử đồng thời thì không được.

Nếu lìa sự hoại diệt,
Làm sao sẽ có thành?
Vô thường chưa từng có
Chẳng cùng thời các pháp.

Lìa hoại thì không có thành, vì vậy khi các pháp hiện có thì không pháp nào rời được tướng vô thường.

Nếu lìa thành thì hoại không thể được. Vì cớ sao? Nếu lìa thành có hoại ắt không nhân thành mà có hoại thì hoại ắt là không nhân. Lại không có pháp thành mà có thể hoại. Thành gọi là các duyên hợp, hoại gọi là các duyên tan. Nếu lìa thành mà có hoại, không thành cái gì sẽ hoại? Như không có bình, không được nói bình hoại,

thế nên lìa thành thì không có hoại. Nếu bảo chung thành có hoại, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Pháp trước riêng thành mà sau có hợp, pháp hợp chẳng lìa khác. Nếu hoại lìa khác, hoại ắt không nhân, thế nên chung thành cũng không hoại.

Nếu bảo chung thành có hoại cũng không đúng vì pháp trước riêng thành, tức là pháp trước có thành rồi sau mới có hoại hợp. Pháp hợp đó chẳng lìa khác, phàm hợp với nhau thì mỗi pháp phải khác nhau mới hợp được như trước đã nói. Nếu hoại lìa khác thì hoại ắt không nhân, như vậy hoại cũng phải khác với thành, làm sao nói chung được? Nếu hoại không khác với thành thì hoại không nhân, thế nên chung thành cũng không có hoại.

Nếu lìa hoại cộng hoại không có thành. Nếu lìa hoại có thành, thành ắt là thường. Lìa hoại mà có thành thì thành đó không bị hoại nên là thường.

Thường là tướng không hoại mà thật không thấy có pháp thường tướng chẳng hoại, thế nên lìa hoại thì không có thành. Nếu bảo cộng hoại có thành, ấy cũng không đúng vì thành và hoại trái nhau làm sao đồng thời có, như người không thể đồng thời có tóc và không tóc. Một người không thể vừa có tóc vừa không tóc trừ các Điệu cạo tóc còn chừa ba vá.

Thành hoại cũng như vậy, thế nên cộng hoại có thành, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nếu bảo phân biệt pháp, nói trong thành thường có hoại, việc ấy không đúng.

Vì cớ sao? Nếu trong thành thường có hoại ắt chẳng nên có pháp trụ mà thật có trụ, thế nên nếu lìa hoại, cộng hoại không nên có thành. Các pháp khi thành đã ngầm có hoại cũng như trong sanh có diệt. Sanh trụ diệt là ba tướng vô thường, hữu lậu, trụ là còn, diệt là hoại, là mất. Nếu hoại ở trong thành, làm sao có trụ? Nếu có trụ tức không có hoại, nếu trong thành có hoại chung là không có tướng trụ. Thế nên nếu lìa hoại và cộng hoại không nên có thành.

Lại nữa:

Thành hoại chung không thành,
Lìa cũng không có thành,
Cả hai đều không được,
Làm sao sẽ có thành?

Thành với hoại chung thì không có thành. Tại sao? Thành là đối với hoại, trong thành đã có hoại, sao gọi là thành được? Lìa hoại thì không có thành vì không hoại thì nói gì là thành? Cả hai đều không được, làm sao có thành?

Nếu thành hoại chung cũng không thành, lìa cũng không thành. Nếu chung thành thì hai pháp trái nhau, làm sao đồng thời? Nếu lìa thì không nhân. Hai cửa đều không thành, làm sao sẽ có thành? Hai cửa, đứng cửa nào cũng không được. *Nếu có thì nên nói.* Nhưng sự thật không có nên không nói được.

Hỏi: Hiện có pháp tướng tận diệt, pháp tướng tận diệt ấy cũng nói tận, cũng nói bất tận, như thế ắt có

thành hoại. Ngoại nhân dẫn kinh làm bằng chứng để cứu lại. Các pháp có tướng diệt tận. Tướng diệt tận là vô thường có hoại diệt, nhưng các pháp tuy vô thường mà tương tục nên không mất, không diệt tận.

Đáp: Tận thì không có thành,
Bất tận cũng không thành.
Tận thì không có hoại,
Bất tận cũng không hoại.

Tận là hết. Nếu tận thì không có thành, không tận cũng không có thành, vì còn nguyên thì thành cái gì? Như vậy tận, không tận đều không hoại.

Các pháp trong ngày đêm luôn luôn thường diệt tận, trôi qua như dòng nước không dừng, ấy gọi là tận. Việc ấy không thể chấp, không thể nói như sóng nắng không có quyết định, không thể được. Như thế diệt tận không có tánh quyết định có thể được, làm sao có thể phân biệt nói có thành, thế nên nói tận cũng chẳng thành. Diệt tận là luôn luôn thay đổi, không dừng một phút giây nào nên không thể chấp, không thể nói đúng được. Như chiếc xe đang chạy ngang, nói nó đang chạy ngang thì nó đã qua rồi, vậy lấy điểm nào để nói đúng rằng nó đang chạy ngang? Các pháp di chuyển, đổi thay không dừng nên không có tánh quyết định, làm sao nói có thành?

Vì thành không, nên cũng không nên có hoại, thế nên nói tận cũng không có hoại. Nếu thành không được, làm sao có hoại? Vậy tận không thành, tận cũng không hoại.

Lại luôn luôn sanh diệt thường tương tục không đoạn nên gọi là bất tận. Như thế pháp quyết định thường trụ chẳng đoạn, làm sao có thể phân biệt nói hiện giờ là thành? Thế nên nói vô tận cũng không thành. Không tận là tiếp nối tương tục, đổi dời luôn luôn thì có điểm nào dừng trụ mà phân biệt nói hiện giờ là thành? Thế nên tận không thành, vô tận cũng không thành.

Vì thành không, nên không có hoại, thế nên nói bất tận cũng không hoại. Như thế tìm xét sự thật không thể được, nên không thành không hoại. Tìm kiếm sự thật đâu là thành, đâu là hoại không thể được, nên không thành không hoại.

Hỏi: Hãy gác lại việc thành hoại, chỉ nói có pháp thì có lỗi gì? Ngoại nhân cứu lại: Tôi không nói thành hoại mà nói có pháp tức là có sự vật thật thì có lỗi gì?

Đáp: Nếu lìa sự thành hoại,
Ấy cũng không có pháp.
Nếu sẽ lìa các pháp,
Cũng không có thành hoại.

Luận chủ phá: Nếu lìa thành hoại thì không có pháp vì căn cứ trên pháp mà nói thành hoại, cũng như căn cứ trên sự vật mà lập thời gian. Cũng vậy lìa pháp không có thành hoại. Nói gác thành hoại qua một bên, chỉ nói pháp thì việc đó không hợp lý.

Lìa thành hoại không có pháp, nếu pháp không thành không hoại thì pháp ấy nên hoặc là không,

hoặc là thường. Không thành tức là không, không hoại tức là thường. Nếu có pháp không thành không hoại thì pháp đó hoặc là không, hoặc là thường.

Mà thế gian không có pháp thường. Ông nói lìa thành hoại có pháp, việc ấy không đúng.

Hỏi: Nếu lìa pháp chỉ có sanh diệt thì có lỗi gì? Lìa pháp có sanh diệt tức là thành hoại thì có lỗi gì?

Đáp: Lìa pháp có thành hoại, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Nếu lìa pháp thì cái gì thành, cái gì hoại? Thế nên lìa pháp mà có thành hoại, việc ấy không đúng.

Lại nữa:

Nếu pháp tánh là không,
Cái gì có thành hoại?
Nếu pháp tánh chẳng không,
Cũng không có thành hoại.

Tánh không tức là không có chủ thì nói cái gì thành, cái gì hoại? Nếu tánh chẳng không tức là có tánh, có chủ, có chủ là còn nguyên vẹn thì đâu có thành hoại. Cả hai trường hợp đều không được.

Nếu các pháp tánh không, không thì làm sao có thành, có hoại? Nếu các pháp tánh chẳng không, chẳng không thì quyết định có, cũng chẳng nên có thành hoại.

Lại nữa:

Thành hoại nếu là một,
Việc ấy ắt không đúng.

Thành hoại nếu là khác,

Việc ấy cũng không đúng.

Tìm xét thành hoại là một ắt không thể được. Vì cớ sao? Vì tướng khác, vì các thứ phân biệt. Bao nhiêu thứ phân biệt cho thấy tướng thành khác, tướng hoại khác, làm sao nói là một?

Lại thành hoại khác cũng không thể được. Vì cớ sao? Vì không có riêng cũng không có nhân. Thành phải nhân hoại mà có, hoại phải nhân thành mà lập, nếu không có pháp này thì không có pháp kia nên thành hoại không thể khác.

Lại nữa:

Nếu bảo do hiện thấy,

Mà có sự sanh diệt,

Ắt là do si vọng,

Mà thấy có sanh diệt.

Nếu bảo do mắt thấy có sanh diệt, vì sao dùng ngôn ngữ để phá? Việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Mắt thấy sanh diệt ắt là vì ngu si điên đảo, thấy các pháp tánh không, không quyết định, như huyễn như mộng. Chỉ kẻ phàm phu do nhân duyên điên đảo đời trước mà được con mắt này, vì nhân duyên ức tưởng phân biệt đời này nên nói mắt thấy có sanh diệt. Ngoại nhân nói hiện mắt tôi thấy có người này sanh, người kia chết mà nói không sanh không diệt sao được? Luận chủ giải thích: thấy sanh diệt, thành hoại là do ngu si điên đảo

của đời trước cộng với ức tưởng phân biệt của đời này. Chúng ta phải xét kỹ mới thấy sự ngu si điên đảo của mình. Như một nồi nước mở nắp nấu từ sáng đến chiều, thấy nước trong nồi không còn thì nói nước hết, đó là ức tưởng phân biệt theo xưa nay. Nếu truy nguyên đến cùng, nước đó có hết không? Trăm người như một đều nói nước hết chứ không nói nước bốc hơi. Đó là thói quen của nhiều đời huân tập, không đến được sự thật. Lại như thường nói nước lạnh, mà thật nước có lạnh không? Nước tùy duyên khi lạnh khi nóng không cố định, cũng như nước mặn hay ngọt tùy theo nước biển hay nước sông.

Các pháp không cố định, ở vùng nào nói theo thói quen vùng đó. Như khi nhỏ tôi ở vùng Hậu Giang thấy nước lớn, nước ròng, tôi nghĩ sông nào cũng nước ròng, nước lớn. Nhưng khi ra miền Trung tôi thấy nước chảy xuống, không có nước ròng, nước lớn. Chúng ta theo thói quen ức tưởng phân biệt của đời này cộng với những điên đảo của đời trước nên nhìn sự vật thấy thật có thành hoại, thật có sanh diệt. Đó là thấy theo thói quen của kẻ ngu si, chứ không phải của người trí.

Trong đệ nhất nghĩa thật không có sanh diệt. Thí dụ người mua gỗ về đóng bàn, đóng rồi gọi là thành. Khi không vừa ý, họ tháo tung ra gọi là hoại, đó là theo thói quen cạn cợt của chúng ta thấy cái gì rã ra thì nói là hoại. Nhưng những vật liệu làm bàn không có hoại, có thể đem ráp lại thành vật khác. Trong đệ nhất nghĩa tướng thành là giả tướng duyên hợp,

tướng hoại là giả tướng duyên tan, không có sanh diệt thật, thành hoại thật.

Việc ấy đã nói rộng trong phẩm Phá tướng.

Lại nữa:

Từ pháp chẳng sanh pháp,
Cũng chẳng sanh phi pháp.
Từ phi pháp chẳng sanh
Pháp cùng với phi pháp.

Pháp là có, từ có không sanh ra có cũng không sanh ra không. Phi pháp là không, từ không không sanh ra có cũng không sanh ra không, vì đã không thì sanh được cái gì? Chúng ta thường nói từ pháp sanh pháp nhưng Luận chủ nói không phải như vậy.

Từ pháp chẳng sanh pháp là hoặc đến hoặc mất, cả hai đều không đúng. Từ pháp chẳng sanh pháp là sao? Là hoặc pháp đến hoặc pháp mất. Nếu pháp này đến pháp kia mà sanh thì khi sanh nó còn nguyên, còn nguyên thì nó sanh pháp khác nữa, nên sanh rồi lại sanh. Còn nếu pháp mất rồi mới sanh, diệt rồi làm sao sanh? Hai trường hợp đều không đúng.

Từ pháp sanh pháp hoặc đến hoặc mất ấy tức là không nhân. Không nhân thì rơi vào đoạn thường. Nếu do đến từ pháp sanh pháp, pháp ấy đến rồi mà gọi là sanh ắt là thường, lại sanh rồi lại sanh, lại cũng không nhân sanh, việc ấy không đúng. Nhân sanh ra quả thì nhân hoại mới thành quả. Cũng như hạt ươm

thành cây, khi cây thành thì hạt phải hoại, nếu hạt còn nguyên thì không thành nên nói là không nhân.

Nếu do mất từ pháp sanh pháp, ấy ắt mất nhân, sanh là không nhân, thế nên từ mất cũng chẳng sanh pháp. Từ pháp chẳng sanh phi pháp, phi pháp gọi là không có, pháp gọi là có, làm sao từ tướng có sanh tướng không, thế nên từ pháp chẳng sanh phi pháp. Từ phi pháp chẳng sanh pháp, phi pháp gọi là không, không làm sao sanh ra có? Nếu từ không sanh có, ấy ắt là không nhân. Không nhân thì có lỗi lớn, thế nên chẳng từ phi pháp sanh pháp. Chẳng từ phi pháp sanh phi pháp, phi pháp gọi là không có, làm sao từ không lại sanh ra không, như sừng thỏ không sanh lông rùa, thế nên chẳng từ phi pháp sanh phi pháp. Từ pháp sanh pháp không được, từ pháp sanh phi pháp không được, từ phi pháp sanh pháp không được, từ phi pháp sanh phi pháp cũng không được.

Hỏi: Pháp, phi pháp tuy dùng mọi cách phân biệt nên không sanh, nhưng pháp nên sanh pháp.

Đáp: Pháp chẳng từ tự sanh,
Cũng chẳng từ tha sanh,
Chẳng từ tự tha sanh,
Làm sao mà có sanh?

Ngoại nhân nói: Dù dùng mọi cách phân biệt để nói pháp không sanh nhưng tôi nhất định nói pháp sanh ra pháp. Luận chủ hỏi: Tự nó sanh hay do pháp khác sanh? Tự nó sanh mà nó chưa có thì làm sao sanh?

Do pháp khác sanh thì pháp khác từ đâu có? Từ tự mà có. Tự không thành thì làm sao tha thành?

Vì pháp khi chưa sanh là không có, lại vì tức tự chẳng sanh, thế nên pháp chẳng tự sanh. Nếu pháp chưa sanh thì cũng không có tha, vì không tha nên không được nói từ tha sanh. Lại chưa sanh thì không tự, không tự cũng không tha. Vì pháp chưa sanh nên không có tự, không tự thì làm sao đối với tự để lập tha nên cũng không có tha. *Cộng cũng chẳng sanh.* Cộng là tự và tha, cũng không sanh. *Nếu ba thứ chẳng sanh làm sao từ pháp có pháp sanh?*

Lại nữa:

Nếu có pháp chấp nhận,
Tức rơi vào đoạn thường.
Nên biết pháp chấp nhận,
Hoặc thường hoặc vô thường.

Chấp nhận pháp là nhận pháp đó thật có hay thật không. Nhận pháp thật có hay thật không tức rơi vào đoạn và thường.

Thọ pháp là phân biệt là thiện, là bất thiện, thường, vô thường v.v..., người ấy ắt rơi vào hoặc thường kiến, hoặc đoạn kiến. Vì cớ sao? Pháp chấp nhận nên có hai thứ, hoặc thường hoặc vô thường, cả hai đều không đúng. Vì cớ sao? Nếu thường tức rơi vào bên thường, nếu vô thường tức rơi vào bên đoạn.

Nếu phân biệt, chấp nhận đây là pháp thiện, đây là pháp bất thiện, đây là pháp thường, đây là pháp

vô thường... tức là nhận một bên sẽ rơi vào đoạn kiến hoặc thường kiến. Hai cố chấp này là tối kỵ trong nhà Phật, rơi vào bên nào cũng không tu được. Nếu chấp các pháp là thường thì làm sao sửa đổi được, nếu chấp các pháp là đoạn thì tu làm chi? Cả hai đều là lỗi lớn.

Học rồi mới thấy chúng ta thật si mê. Chúng ta thường giản trạch đây là thiện là ác, thường vô thường... đó chỉ là phương tiện tạm thời để tu chứ không có thật. Nếu thiện ác không thật thì phải quấy cũng không thật vậy nói thị phi làm chi? Thế mà hai, ba người ngồi lại nói chuyện thì khen người này, chê người kia rồi cãi nhau, từ cá nhân tới tập thể, rồi đau khổ dài dài. Nếu thấy rõ thị phi không thật thì không còn tranh cãi phải quấy, hơn thua tức nhiên hết khổ. Chúng ta tu hành nếu còn vướng mắc hai bên đoạn và thường thì rơi vào hố hiểm nguy, nên ngài Huyền Giác gọi là Đoạn thường khanh.

Hỏi: Đã có pháp chấp nhận,
Không rơi vào đoạn thường.
Vì nhân quả tương tục,
Không đoạn cũng không thường.

Ngoại nhân lặp lại ý kinh rất khéo. Nói có pháp chấp nhận là thật mà không rơi vào đoạn kiến, thường kiến vì nhân quả tương tục, không đoạn không thường.

Giải thích:

Có người tuy tin nhận phân biệt nói các pháp mà không rơi vào đoạn thường. Như kinh nói năm ấm

vô thường, khổ, không, vô ngã mà không đoạn diệt, tuy nói tội phước vô lượng kiếp số không mất mà không là thường. Vì cớ sao? Vì pháp ấy nhân quả thường sanh diệt tương tục nên qua lại không dứt. Vì sanh diệt nên không thường, tương tục nên không đoạn. Lý này hợp với kinh.

Đáp: Nếu nhân quả sanh diệt,
Tương tục mà chẳng đoạn,
Vì diệt lại chẳng sanh,
Nhân tức là đoạn diệt.

Ông nói nhân quả sanh diệt tương tục chẳng đoạn. Nếu diệt rồi thì làm sao sanh được mà nói sanh diệt tương tục? *Nhân tức là đoạn diệt* nghĩa là nhân đã diệt rồi làm sao sanh được, làm sao có tương tục?

Nếu ông nói các pháp nhân quả tương tục nên không đoạn không thường. Nếu pháp diệt rồi là diệt chẳng sanh trở lại, thế thì nhân đoạn. Nếu nhân đoạn làm sao có tương tục vì diệt thì chẳng sanh.

Lại nữa:
Pháp trụ nơi tự tánh,
Không nên có có, không.
Niết-bàn diệt tương tục,
Ắt rơi vào đoạn diệt.

Dứt tương tục là hết, là đoạn diệt. Vậy ông nói *Niết-bàn diệt tương tục* tức trở thành đoạn diệt sao?

Pháp quyết định ở trong tướng có, khi ấy không có tướng không, như bình quyết định ở tướng bình,

khi ấy không mất tướng hoại. Tùy khi có bình không mất tướng hoại, khi không bình cũng không mất tướng hoại. Vì cớ sao? Nếu không bình thì không có bể, do nghĩa ấy nên diệt không thể được. Lìa diệt nên cũng không sanh. Vì cớ sao? Vì tướng sanh diệt làm nhân đối đãi, lại vì có lỗi thường v.v... Thế nên không nên ở một pháp mà có có và không. Lại vì trước ông nói nhân quả sanh diệt tương tục, tuy nhận các pháp mà không rơi vào đoạn thường, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Ông nói nhân quả tương tục nên có ba cõi tương tục, diệt tương tục gọi là Niết-bàn. Nếu vậy khi Niết-bàn nên rơi vào đoạn diệt, do vì diệt sự tương tục của ba cõi.

Còn tương tục trong ba cõi là có, diệt tương tục là không. Nếu diệt hết nhân tương tục trong ba cõi là Niết-bàn thì Niết-bàn trở thành không, tức là đoạn diệt.

Lại nữa:

Nếu hữu ban đầu diệt,
Thì không có hữu sau.
Hữu ban đầu chẳng diệt,
Cũng không có hữu sau.

Nói hữu không nói thân vì hữu này gồm thân, thân với hữu không tách rời nhau vì thân sanh trong ba cõi. Thí dụ như thân Dục giới hoại rồi sanh thân Sắc giới, mỗi cõi đều có thân thì thân và cõi liên hệ nhau nên khi nói cõi, khi nói thân.

Nếu hữu ban đầu diệt thì không có hữu sau vì pháp này diệt rồi làm sao sanh được pháp kia mà nói rằng

tương tục? Tương tục diệt thì không có sanh, còn nếu không diệt thì còn, làm sao có sanh? Như vậy diệt không được mà không diệt cũng không được.

Hữu ban đầu gọi là hữu đời này, hữu sau gọi là hữu đời vị lai. Nếu hữu ban đầu diệt, kế có hữu sau, ấy là không nhân, việc ấy không đúng. Thế nên không được nói hữu ban đầu diệt rồi có hữu sau. Nếu hữu ban đầu không diệt cũng không nên có hữu sau. Vì cớ sao? Nếu hữu ban đầu chưa diệt mà có hữu sau ấy ắt đồng thời có hai hữu, việc ấy không đúng. Thế nên hữu ban đầu không diệt, không có hữu sau.

Hỏi: Hữu sau không do hữu ban đầu diệt mà sanh, chẳng do chẳng diệt mà sanh, chỉ khi đang diệt mà sanh. Hữu sau không đợi hữu ban đầu diệt rồi mới sanh, chính khi đang diệt mà sanh, đó là đồng thời rồi.

Đáp: Hữu ban đầu khi diệt,
Mà có hữu sau sanh.
Khi diệt là một hữu,
Khi sanh là một hữu.

Nếu khi hữu ban đầu diệt hữu sau sanh tức hai hữu đồng một lúc, một hữu là khi diệt, một hữu là khi sanh.

Hỏi: Khi diệt khi sanh, hai hữu đều còn ắt không đúng, nhưng hiện thấy hữu ban đầu diệt hữu sau sanh. Hai hữu một lượt thì không được, tôi chấp nhận. Nhưng tôi hiện thấy hữu này diệt hữu kia sanh, điều đó được không?

Đáp: Nếu nói về sanh diệt,
Mà bảo là đồng thời,
Thì năm ấm này chết,
Tức năm ấm này sanh.

Ông nói một lượt tức ấm này diệt thì có ấm kế, mà ấm kế cũng là của ấm này.

Giải thích: *Nếu khi sanh khi diệt đồng thời không có hai hữu, mà bảo hữu ban đầu khi diệt thì hữu sau sanh, nay nên tùy ở trong ấm nào mà chết tức nơi ấm này sanh không nên ở trong ấm khác sanh. Vì cớ sao? Vì chết tức là sanh. Như thế tử sanh là pháp trái nhau không nên đồng thời ở một chỗ. Thế nên trước ông nói khi diệt khi sanh đồng thời không có hai hữu, chỉ hiện thấy khi hữu ban đầu diệt hữu sau sanh, việc ấy không đúng.* Nếu hữu này diệt hữu kia sanh thì hữu kia là hiện thân của hữu này. Như vậy hai hữu là một, không phải là hai.

Lại nữa:
Trong ba đời tìm hữu
Tương tục không thể được.
Nếu trong ba đời không,
Sao có hữu tương tục?

Trong ba đời tìm hữu tương tục không thể được. Tương tục là nhân quả liên hệ với nhau không dừng. Thí dụ như hạt lúa mọc mầm lên cây lúa rồi trổ bông, chúng ta thấy rõ có sự tương tục. Còn thân người diệt

rồi sanh ra thân sau ở một cõi khác thì tương tục bằng cách nào? Nghĩa là thân này mất liền qua một thân khác mà không thấy hình tướng, làm sao biết được có sự tương tục, có liên hệ với thân này để chịu quả báo? Cho nên Phật giáo Đại thừa lập ra thức a-lại-da là kho chứa những hạt giống thiện ác do đời trước gây ra. Thức này mang những hạt giống đó kết hợp với những hình thức sắc chất rồi sanh ra thân sau. Như vậy mới thấy đạo Phật tiến triển từ bước này sang bước khác không bị bế tắc.

Giải thích: *Tam hữu gọi là: Dục hữu, Sắc hữu, Vô sắc hữu. Từ vô thủy trong sanh tử vì không được thật trí nên thường có ba cõi tương tục. Nay ở trong ba đời chín chắn tìm không thể được. Nếu trong ba đời không có hữu, sẽ ở chỗ nào có hữu tương tục. Nên biết có hữu tương tục đều từ ngu si điên đảo nên có, trong chân thật thì không.*

Sanh trong tam giới là vì mê, giác rồi thì không còn sanh trong tam giới. Như trong lúc ngủ mê thấy hết cảnh này đến cảnh kia liên tục không dừng, khi thức thì những cảnh trong mê đâu có liên tục. Cũng vậy trong thật trí không có liên tục, chỉ trong si mê mới thấy có liên tục trong tam giới, có luân hồi. Phẩm này muốn đưa chúng ta tới thật trí để biết rõ luân hồi là không thật. Chúng ta muốn giải thoát luân hồi sanh tử thì phải hết mê, cũng như thức rồi thì khỏi lo mộng mị, còn nếu chưa thức thì làm sao hết mộng được. Trong lúc đang mê này mà chúng ta tạm tỉnh một chút,

thấy những việc thị phi không thật thì trong mê mà chúng ta bớt khổ, nếu thấy thị phi thật thì trong mê lại càng thêm khổ.

Tất cả người tu chúng ta thấy rõ chủ trương của đạo Phật là cứu khổ chúng sanh. Cứu khổ bằng cách dứt mê khai ngộ. Nếu làm việc phước đức thì được sanh trong tam giới tốt đẹp, chứ không phải là dứt dòng sanh tử; chỉ giác ngộ mới thật hết khổ.

XXII- PHẨM QUÁN NHƯ LAI

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Đấng tôn trọng nhất trong tất cả thế gian chỉ có Như Lai Chánh biến tri, hiệu là Pháp vương. Bậc Nhất thiết trí, ấy ắt là nên có.

<u>Đáp</u>: Nay chín chắn suy xét, nếu có thì nên nhận, nếu không thì chỗ nào mà nhận? Vì cớ sao? Như Lai:

Chẳng phải, chẳng lìa ấm,
Đây, kia chẳng tồn tại,
Như Lai không có ấm,
Chỗ nào có Như Lai?

Nếu Như Lai thật có, thì năm ấm tức là Như Lai, hay lìa năm ấm có Như Lai, hay trong Như Lai có năm ấm, hay trong năm ấm có Như Lai, hay Như Lai có năm ấm? Việc ấy đều không đúng. Năm ấm chẳng phải là Như Lai. Vì cớ sao? Vì là tướng sanh diệt.

Năm ấm tướng sanh diệt, nếu Như Lai là năm ấm thì Như Lai tức là tướng sanh diệt. Nếu là tướng sanh diệt, Như Lai tức có những lỗi vô thường, đoạn diệt v.v... Lại thọ giả, thọ pháp là một, thọ giả là Như Lai, thọ pháp là năm ấm, việc ấy không đúng, thế nên Như Lai chẳng phải là năm ấm. Lìa năm ấm cũng không có Như Lai, nếu lìa năm ấm có Như Lai thì không nên có tướng sanh diệt, nếu vậy Như Lai có lỗi thường v.v... Lại các căn mắt v.v... không thể thấy biết, nhưng việc ấy không đúng, thế nên lìa năm ấm cũng không có Như Lai. Trong Như Lai cũng không có năm ấm. Vì cớ sao? Nếu trong Như Lai có năm ấm như trong đĩa có trái cây, trong nước có cá, ắt là có khác. Nếu khác tức có lỗi thường v.v... như trên, thế nên trong Như Lai không có năm ấm. Lại trong năm ấm không có Như Lai. Vì cớ sao? Nếu trong năm ấm có Như Lai như trên giường có người, trong ly có sữa, như thế thì có khác biệt, bị lỗi như trước nói, thế nên trong năm ấm không có Như Lai. Như Lai cũng chẳng có năm ấm. Vì cớ sao? Nếu Như Lai có năm ấm như người có con, như thế ắt có khác biệt, nếu vậy là có lỗi như trên, việc ấy không đúng, thế nên Như Lai chẳng có năm ấm. Như thế năm thứ tìm cầu không thể được thì những gì là Như Lai?

Hỏi: ***Nghĩa như thế tìm Như Lai không thể được, nhưng năm ấm hòa hợp thì có Như Lai.***

Đáp: **Ấm hợp có Như Lai,**
Ắt không có tự tánh.

Nếu không có tự tánh,
Làm sao nhân khác có?

Nếu Như Lai vì năm ấm hòa hợp nên có tức là không có tự tánh. Vì cớ sao? Vì nhân năm ấm hòa hợp nên có.

<u>Hỏi</u>: Như Lai chẳng do tự tánh mà có, chỉ nên nhân tha tánh mà có.

<u>Đáp</u>: Nếu không tự tánh làm sao nhân tha tánh mà có? Vì cớ sao? Tha tánh cũng không tự tánh. Lại vì không nhân đối đãi nhau nên tha tánh không thể được, vì không thể được nên chẳng gọi là tha.

Lại nữa:

Pháp nếu nhân tha sanh,
Ấy tức không có ngã.
Nếu pháp chẳng phải ngã,
Làm sao là Như Lai?

Nếu pháp nhân các duyên sanh tức là không có ngã, như nhân năm ngón tay có nắm tay, nắm tay ấy không có tự thể. Như thế nhân năm ấm gọi là ngã, ngã ấy tức không có tự thể. Ngã có các thứ tên, hoặc gọi chúng sanh, trời, người, Như Lai v.v... Nếu Như Lai nhân năm ấm mà có tức là không tự tánh, vì không tự tánh nên không ngã. Nếu không ngã làm sao gọi là Như Lai? Thế nên trong kệ nói: Pháp nếu nhân tha sanh, ấy tức không có ngã. Nếu pháp chẳng phải ngã, làm sao là Như Lai?

Lại nữa:

Nếu không có tự tánh,
Làm sao có tha tánh?
Lìa tự tánh, tha tánh,
Cái gì gọi Như Lai?

Nếu không có tự tánh, tha tánh cũng chẳng nên có. Nhân tự tánh nên gọi là tha tánh, vì đây không, nên kia cũng không. Thế nên tự tánh tha tánh, cả hai đều không. Nếu lìa tự tánh tha tánh, cái gì là Như Lai?

Lại nữa:

Nếu chẳng nhân năm ấm,
Trước đã có Như Lai,
Vì do nay thọ ấm,
Ắt nói là Như Lai.
Nay thật chẳng thọ ấm,
Lại không pháp Như Lai,
Nếu do chẳng thọ không,
Nay sẽ làm sao thọ?
Nếu kia chưa có thọ,
Sở thọ chẳng gọi thọ,
Không có pháp không thọ,
Mà gọi là Như Lai.
Nếu ở trong một, khác,
Như Lai không thể được,

Năm thứ tìm cũng không,
Làm sao trong thọ có?
Lại năm ấm sở thọ,
Chẳng từ tự tánh có.
Nếu không có tự tánh,
Làm sao có tha tánh?

Nếu chưa thọ năm ấm, trước có Như Lai, Như Lai ấy nay nên thọ năm ấm rồi làm Như Lai. Mà thật khi chưa thọ năm ấm, trước không có Như Lai, nay làm sao sẽ thọ? Lại chẳng thọ năm ấm, năm ấm chẳng gọi là thọ, không có không thọ mà gọi là Như Lai. Lại Như Lai trong một khác tìm không thể được, trong năm ấm, năm thứ tìm cũng không thể được, nếu vậy làm sao trong năm ấm nói có Như Lai? Lại năm ấm sở thọ chẳng từ tự tánh có. Nếu bảo từ tha tánh có, nếu chẳng từ tự tánh có, làm sao từ tha tánh có? Vì cớ sao? Vì do không tự tánh, lại tha tánh cũng không.

Lại nữa:

Bởi do nghĩa như thế,
Thọ không, thọ giả không.
Làm sao sẽ do không
Mà nói Như Lai không?

Do nghĩa ấy suy nghĩ thọ và thọ giả đều không. Nếu thọ không, làm sao lấy không thọ mà nói Như Lai không?

***Hỏi**: Ông nói thọ không, thọ giả không, ắt quyết định có cái không chăng?*

***Đáp**: Không đúng. Vì cớ sao?*

Không, ắt không thể nói,
Chẳng không, không thể được.
Cộng, chẳng cộng không nói,
Chỉ do giả danh nói.

Các pháp không ắt không nên nói, các pháp chẳng không cũng không nên nói, các pháp không chẳng không cũng không nên nói, chẳng phải không chẳng phải chẳng không cũng không nên nói. Vì cớ sao? Chỉ vì phá pháp trái nhau nên dùng giả danh mà nói. Như thế chánh quán suy xét trong thật tướng các pháp, không nên dùng các nạn mà vấn nạn. Vì cớ sao?

Trong tướng tịch diệt không,
Thường, vô thường... bốn thứ.
Trong tướng tịch diệt không,
Biên, vô biên... bốn thứ.

Thật tướng các pháp vi diệu tịch diệt như thế, chỉ nhân đời quá khứ khởi bốn thứ tà kiến: thế gian hữu thường, thế gian vô thường, thế gian thường vô thường, thế gian chẳng phải thường chẳng phải vô thường; trong tịch diệt trọn là không. Vì cớ sao? Thật tướng các pháp cứu cánh thanh tịnh không thể chấp. Không, còn chẳng thọ huống là có bốn thứ kiến. Bốn thứ kiến đều nhân thọ mà sanh,

thật tướng các pháp không có sở nhân để thọ. Bốn thứ kiến đều cho cái thấy của mình là quý, cái thấy của người khác là tiện, thật tướng các pháp không có đây kia. Thế nên nói trong tịch diệt không có bốn thứ kiến chấp. Như nhân đời quá khứ có bốn thứ kiến, nhân đời vị lai có bốn thứ kiến cũng như thế: thế gian hữu biên, thế gian vô biên, thế gian hữu biên vô biên, thế gian phi hữu biên phi vô biên.

Hỏi: ***Nếu phá Như Lai như thế ắt là không có Như Lai chăng?***

Đáp: **Do tà kiến sâu dày,**
Ắt nói không Như Lai.
Như Lai tướng tịch diệt,
Phân biệt có cũng không.

Tà kiến có hai thứ: một là phá cái vui của thế gian, hai là phá đạo Niết-bàn. Phá cái vui thế gian là tà kiến thô nói không tội phước, không quả báo tội phước, không có Như Lai, các bậc hiền thánh v.v... Khởi tà kiến ấy, bỏ thiện làm ác ắt phá cái vui thế gian. Phá đạo Niết-bàn là tham trước ngã, phân biệt có không, khởi thiện diệt ác. Vì khởi thiện nên được cái vui thế gian. Vì phân biệt có không nên không được Niết-bàn. Thế nên nếu nói không có Như Lai, ấy là tà kiến sâu dày làm mất cái vui thế gian huống là Niết-bàn. Nếu nói có Như Lai cũng là tà kiến. Vì cớ sao? Vì Như Lai là tướng tịch diệt mà dùng các thứ phân biệt. Thế nên trong tướng tịch diệt, phân biệt có Như Lai cũng là không phải.

Như thế trong tánh không,
Suy xét cũng không thể,
Sau Như Lai diệt độ,
Phân biệt là có, không.

Thật tướng các pháp tánh là không, chẳng nên sau khi Như Lai diệt độ suy nghĩ hoặc có, hoặc không, hoặc có không. Như Lai từ trước đến nay hoàn toàn không, huống là sau khi diệt độ.

Như Lai vượt hý luận,
Mà người sanh hý luận,
Hý luận phá mắt tuệ,
Ấy đều không thấy Phật.

Hý luận gọi là ức niệm chấp tướng, phân biệt đây kia, nói Phật diệt độ, chẳng diệt độ v.v... Người ấy bị hý luận che mắt tuệ nên không thể thấy pháp thân Như Lai. Trong phẩm Như Lai này từ đầu, giữa và sau suy xét Như Lai, tánh quyết định không thể được. Thế nên kệ nói:

Như Lai là có tánh,
Tức là tánh thế gian.
Như Lai không có tánh,
Thế gian cũng không tánh.

Trong phẩm này suy nghĩ tìm kiếm tánh Như Lai tức là tánh tất cả thế gian.

Hỏi: Những gì là tánh Như Lai?

Đáp: Như Lai không có tánh, đồng như thế gian không có tánh.

Giảng:

Tại sao phải quán Như Lai? Từ trước đến đây đã phá ngã chấp, pháp chấp, nhưng nếu ngã pháp phá rồi thì Như Lai là thật hay không thật? Đa số người đều thấy phàm phu luân hồi sanh tử thì không thật, còn Phật giác ngộ viên mãn là thật, là bất sanh bất diệt. Có người hỏi Phật: Phật Niết-bàn còn hay không? Phật không trả lời. Vậy Phật Thích-ca thành Phật rồi còn hay không? Nếu còn thì ở đâu? Nếu không còn thì công phu tu bao nhiêu đời, bao nhiêu kiếp không còn gì thì tu làm chi? Như Lai, chúng sanh, thiên, nhân hay Phật cũng chỉ là tên khác của ngã. Ngã phàm phu không thật thì ngã của Phật có thật không? Thế nên trong phẩm này nếu chúng ta không nhìn thấu đáo, hiểu tường tận thì sẽ dễ hoang mang, dễ thối tâm. Trong phẩm Quán Như Lai có hai phần: một là quán Như Lai trong hiện tại thật hay không thật có, hai là quán Như Lai sau Niết-bàn còn hay mất.

Hỏi: Đấng tôn trọng nhất trong tất cả thế gian chỉ có Như Lai Chánh biến tri, hiệu là Pháp vương. Bậc Nhất thiết trí, ấy ắt là nên có. Chúng ta là phàm phu, không có thật, còn Như Lai là bậc tôn trọng nhất thế gian, là vị Pháp vương, bậc Nhất thiết trí, ngài phải có. Đây là đặt vấn đề.

Đáp: Nay chín chắn suy xét, nếu có thì nên nhận, nếu không thì chỗ nào mà nhận? Vì cớ sao? Như Lai:

Chẳng phải, chẳng lìa ấm,
Đây, kia chẳng tồn tại,
Như Lai không có ấm,
Chỗ nào có Như Lai?

Khi có thân năm ấm, chúng ta nói thân đó là thân Phật. Nếu Như Lai là năm ấm mà năm ấm vô thường sanh diệt thì Như Lai cũng vô thường sanh diệt. Vậy năm ấm là Phật không được. Nhưng nếu lìa năm ấm tìm Phật thì Phật ở đâu? Đây, kia không tồn tại, đây là tức năm ấm, kia là lìa năm ấm. Như Lai không có năm ấm thì chỗ nào có Như Lai?

Nếu Như Lai thật có, thì năm ấm tức là Như Lai, hay lìa năm ấm có Như Lai, hay trong Như Lai có năm ấm, hay trong năm ấm có Như Lai, hay Như Lai có năm ấm? Việc ấy đều không đúng. Năm câu hỏi được đặt ra: nếu Như Lai thật có thì một là năm ấm tức Như Lai, hai là lìa năm ấm có Như Lai, ba là trong Như Lai có năm ấm, bốn là trong năm ấm có Như Lai, năm là Như Lai có năm ấm. Trong năm vấn đề đó tìm thì không có Như Lai.

Năm ấm chẳng phải là Như Lai. Vì cớ sao? Vì là tướng sanh diệt. Năm ấm tướng sanh diệt, nếu Như Lai là năm ấm thì Như Lai tức là tướng sanh diệt. Nếu là tướng sanh diệt, Như Lai tức có những lỗi vô thường, đoạn diệt v.v... Lại thọ giả, thọ pháp là một, thọ giả là Như Lai, thọ pháp là năm ấm. Nơi chúng ta có thọ giả và thọ pháp. Tai nghe tiếng là thọ pháp, phân biệt tiếng hay tiếng dở là thọ giả. Mắt thấy sắc là thọ pháp,

phân biệt sắc đẹp sắc xấu là thọ giả. Đó là thọ giả của phàm phu. Như Lai nơi thân năm ấm có thọ các pháp, Như Lai biết các pháp đó đúng như thật, vì vậy nói thọ pháp là nói năm ấm, nói thọ giả là nói Như Lai. Nếu năm ấm tức là Như Lai thì thọ pháp và thọ giả là một. *Việc ấy không đúng, thế nên Như Lai chẳng phải là năm ấm.*

Lìa năm ấm cũng không có Như Lai, nếu lìa năm ấm có Như Lai thì không nên có tướng sanh diệt, nếu vậy Như Lai có lỗi thường v.v... Nếu lìa năm ấm có Như Lai là Như Lai ngoài năm ấm thì Như Lai không sanh diệt, vậy Phật không nhập Niết-bàn. Phật không sanh diệt thì Phật là thường nên bị lỗi thường.

Lại các căn mắt v.v... không thể thấy biết, nhưng việc ấy không đúng. Năm ấm là vật chất làm sao thấy biết, nếu nói Như Lai lìa năm ấm, việc đó không đúng vì mắt thấy tai nghe liền biết. *Thế nên lìa năm ấm cũng không có Như Lai.*

Trong Như Lai cũng không có năm ấm. Vì cớ sao? Nếu trong Như Lai có năm ấm như trong đĩa có trái cây, trong nước có cá, ắt là có khác. Nếu khác tức có lỗi thường v.v... như trên, thế nên trong Như Lai không có năm ấm.

Lại trong năm ấm không có Như Lai. Vì cớ sao? Nếu trong năm ấm có Như Lai như trên giường có người, trong ly có sữa. Nếu trong năm ấm có Như Lai thì Như Lai riêng, năm ấm riêng như trên giường có người, giường và người khác, sữa và ly khác.

Như thế thì có khác biệt, bị lỗi như trước nói, thế nên trong năm ấm không có Như Lai.

Như Lai cũng chẳng có năm ấm. Vì cớ sao? Nếu Như Lai có năm ấm như người có con, như thế ắt có khác biệt, nếu vậy là có lỗi như trên, việc ấy không đúng, thế nên Như Lai chẳng có năm ấm. Như thế năm thứ tìm cầu không thể được thì những gì là Như Lai? Chúng ta thường hiểu theo tưởng tượng, không có cái nhìn thực tế. Chúng ta nghĩ Phật khi còn mê, còn là chúng sanh thì thân vô thường, tâm vô thường như chúng ta. Nhưng khi thành Chánh giác thì thân có thể vô thường nhưng Phật đâu có vô thường, phải không? Không vô thường là có, là còn, vậy Phật ở đâu? Đây là vấn đề mà nhiều người thắc mắc. Về mặt tin tưởng, đặt lòng tin có Phật, Phật có đủ quyền năng v.v..., tin tưởng như vậy thì dễ. Nhưng Trung quán bắt chúng ta nhìn đúng lẽ thật chứ không được tưởng tượng. Tóm lại Như Lai không tức năm ấm, không lìa năm ấm, như vậy trong năm cách tìm đều không có Như Lai.

Hỏi: Nghĩa như thế tìm Như Lai không thể được, nhưng năm ấm hòa hợp thì có Như Lai. Nghĩa như vậy tìm Như Lai không được, nhưng tôi nghĩ khi năm ấm hòa hợp, lúc đó có Như Lai.

Đáp: Ấm hợp có Như Lai,
Ắt không có tự tánh.
Nếu không có tự tánh,
Làm sao nhân khác có?

Không có tự, làm sao nhân tha mà có? Đây nói tự tánh và tha tánh đều không thể được tức là không có Như Lai.

Nếu Như Lai vì năm ấm hòa hợp nên có tức là không có tự tánh. Vì cớ sao? Vì nhân năm ấm hòa hợp nên có. Năm ấm hòa hợp thì Như Lai không có tự tánh, không có tự tánh tức là không thật.

Hỏi: Như Lai chẳng do tự tánh mà có, chỉ nên nhân tha tánh mà có.

Đáp: Nếu không tự tánh làm sao nhân tha tánh mà có? Vì cớ sao? Tha tánh cũng không tự tánh. Lại vì không nhân đối đãi nhau nên tha tánh không thể được, vì không thể được nên chẳng gọi là tha. Tự tánh là nơi mình, tha tánh là nơi người. Nếu mình không có tự tánh thì người cũng không có tự tánh. Vậy tự tánh không thì tha tánh cũng không.

Lại nữa:

Pháp nếu nhân tha sanh,
Ấy tức không có ngã.
Nếu pháp chẳng phải ngã,
Làm sao là Như Lai?

Thường nói Như Lai là nói một đấng hoàn toàn làm chủ, không sanh không diệt, mà nay nếu không có tự tánh tức là không thật, sao gọi là Phật được? Cho nên nói không có tánh là không đúng. Nói tha tánh sanh tức không phải là Như Lai nên đây giải thích:

Nếu pháp nhân các duyên sanh tức là không có ngã, như nhân năm ngón tay có nắm tay, nắm tay ấy không có tự thể. Như thế nhân năm ấm gọi là ngã, ngã ấy tức không có tự thể. Ngã có các thứ tên, hoặc gọi chúng sanh, trời, người, Như Lai v.v... Nếu Như Lai nhân năm ấm mà có, tức là không tự tánh, vì không tự tánh nên không ngã. Nếu không ngã làm sao gọi là Như Lai? Thế nên trong kệ nói: Pháp nếu nhân tha sanh, ấy tức không có ngã. Nếu pháp chẳng phải ngã, làm sao là Như Lai? Nói Như Lai thì phải có chủ thể, mà pháp không có chủ thể thì làm sao nói là Như Lai? Đây là phá tự tánh. Như Lai không có tự tánh tức là không ngã, không ngã thì không gọi là Như Lai.

Lại nữa:

Nếu không có tự tánh,
Làm sao có tha tánh?
Lìa tự tánh, tha tánh,
Cái gì gọi Như Lai?

Nếu không có tự tánh, tha tánh cũng chẳng nên có. Nhân tự tánh nên gọi là tha tánh, vì đây không, nên kia cũng không. Thế nên tự tánh tha tánh, cả hai đều không. Nếu lìa tự tánh tha tánh, cái gì là Như Lai?

Lại nữa:

Nếu chẳng nhân năm ấm,
Trước đã có Như Lai,
Vì do nay thọ ấm,
Ắt nói là Như Lai.

Nếu không nhân năm ấm mà trước có Như Lai thì Như Lai ở ngoài năm ấm. Nhưng hiện tại thân Phật là thân năm ấm, vậy nói Như Lai ngoài năm ấm là sao?

Nay thật chẳng thọ ấm,
Lại không pháp Như Lai,
Nếu do chẳng thọ không,
Nay sẽ làm sao thọ?

Nay thật chẳng thọ ấm tức là không có thân thì cũng không Phật, nên không có pháp Như Lai. Nếu do không có năm ấm để cảm thọ, làm sao có thọ mà gọi là Như Lai? Vậy để thấy Như Lai là thọ giả, năm ấm là thọ pháp. Nếu trước có Như Lai, sau có năm ấm, hay nếu không có năm ấm mà có Như Lai có được không? Cả hai trường hợp đều không được.

Nếu kia chưa có thọ,
Sở thọ chẳng gọi thọ,
Không có pháp không thọ,
Mà gọi là Như Lai.

Như Lai là thọ giả, là năng thọ, năm ấm là thọ pháp, là sở thọ. Chưa có năng thọ thì sở thọ cũng không. Như Lai là giác tri, có cảm thọ hiểu biết, nếu không có cảm thọ hiểu biết làm sao có Như Lai, nên nói không có pháp không thọ mà gọi là Như Lai.

Nếu ở trong một, khác,
Như Lai không thể được,
Năm thứ tìm cũng không,
Làm sao trong thọ có?

Nghĩa là trong thọ có Như Lai.

Lại năm ấm sở thọ,
Chẳng từ tự tánh có.
Nếu không có tự tánh,
Làm sao có tha tánh?

Nếu chưa thọ năm ấm, trước có Như Lai, Như Lai ấy nay nên thọ năm ấm rồi làm Như Lai. Chưa thọ năm ấm mà trước có Như Lai thì Như Lai ngoài năm ấm, nhưng chúng ta biết Phật sau khi sanh ra tu hành mới thành Phật. Như vậy Như Lai thọ năm ấm rồi sau mới thành Như Lai.

Mà thật khi chưa thọ năm ấm, trước không có Như Lai, nay làm sao sẽ thọ? Nếu trước chưa thọ năm ấm thì không có Như Lai, nay làm sao sẽ có thọ?

Lại chẳng thọ năm ấm, năm ấm chẳng gọi là thọ, không có không thọ mà gọi là Như Lai. Như Lai trước có tức là ngoài năm ấm thì năm ấm đâu có biết mà gọi là thọ, nên nói không có cái không biết mà gọi là Như Lai vì Phật là giác. Như thông thường nói thể xác không có tinh thần thì không biết, tinh thần đó là tri giác. Tri giác viên mãn thì gọi là Như Lai, vậy có sự cảm thọ mới gọi là Như Lai.

Lại Như Lai trong một khác tìm không thể được, trong năm ấm, năm thứ tìm cũng không thể được, nếu vậy làm sao trong năm ấm nói có Như Lai? Lại năm ấm sở thọ chẳng từ tự tánh có. Nếu bảo từ tha tánh có, nếu chẳng từ tự tánh có, làm sao từ tha tánh có? Vì cớ sao? Vì do không tự tánh, lại tha tánh cũng không.

Lại nữa:

Bởi do nghĩa như thế,
Thọ không, thọ giả không.
Làm sao sẽ do không
Mà nói Như Lai không?

Nói Như Lai rỗng vì thọ, thọ giả không, làm sao lấy cái không mà nói Như Lai không?

Do nghĩa ấy suy nghĩ thọ và thọ giả đều không. Nếu thọ không, làm sao lấy không thọ mà nói Như Lai không?

Hỏi: Ông nói thọ không, thọ giả không, ắt quyết định có cái không chăng? Nếu thọ, thọ giả đều không, vậy thật có cái không chăng?

Đáp: Không đúng. Vì cớ sao?

Không, ắt không thể nói,
Chẳng không, không thể được.
Cộng, chẳng cộng không nói,
Chỉ do giả danh nói.

Cộng là không và chẳng không. Không thể nói không, chẳng không; chung cả không chẳng không cũng không thể nói. Tất cả ngôn ngữ dùng đây chỉ là giả danh thôi.

Các pháp không ắt không nên nói, các pháp chẳng không cũng không nên nói, các pháp không chẳng không cũng không nên nói, chẳng phải không chẳng phải chẳng không cũng không nên nói. Vì cớ sao? Chỉ vì phá pháp trái nhau nên dùng giả danh mà nói. Như thế chánh quán suy xét trong thật tướng các pháp,

không nên dùng các nạn mà vấn nạn. Đây từ từ cho chúng ta thấy Như Lai có hay không. Chỉ vì phá có tạm nói không, phá không tạm nói có, chứ cả hai đều không thật, chỉ có giả danh. Như hai người, người nói cái không này có, người nói cái không này không, đứng trên hai lập trường khác nhau thì đó là gốc của tranh luận. Cho nên người muốn bảo tồn chân lý phải nói "theo chỗ hiểu của tôi thì đây là không, đây là có", chứ đừng nói "tôi nói không là chân lý", hoặc "tôi nói có là chân lý". Chấp cái thấy của mình là chân lý thì đó là gốc của đấu tranh đưa tới đau khổ.

Lý đạo thật thâm trầm, không đơn giản như chúng ta thường hiểu là nói có nói không đều không có lỗi lầm, nhưng không ngờ vừa chấp nhận một cách cố định thì đó là gốc của tranh luận. Tranh luận bằng miệng thì chỉ bực mình ngủ không được, nặng hơn thì đưa đến thương tích, tù tội v.v... Như cái bàn nếu thật thì nó phải nguyên vẹn, nhưng phân tích ra thì cái bàn không có. Còn hư không này nói thật không cũng không được vì trong đó có bao nhiêu thứ mắt chúng ta không thể thấy. Như vậy chấp thật có không được, chấp thật không cũng không được. Như nhìn đóa hoa, người thấy đẹp người thấy xấu, người thấy đẹp cho là mình đúng, người thấy xấu cũng cho là mình đúng rồi tranh cãi. Lỗi ở chỗ cho là thật, là đúng. Nếu chúng ta là người hiểu được chánh lý của đạo thì tất cả ngôn thuyết đẹp xấu, có không v.v... chỉ là giả danh theo cái nhìn riêng tư, đừng cố chấp thì nói cả ngày mà không có lỗi. Vì vậy đây nói: *Như thế chánh quán suy xét trong thật tướng các pháp, không nên dùng các nạn mà vấn nạn*. Bởi vì đâu có gì thật mà vấn nạn.

Bệnh của chúng ta là khi nói điều gì mà có người nói khác thì muốn tìm người làm chứng cho mình, đó là muốn phân biệt hơn thua. Trong nhà thiền có câu chuyện rất lý thú.

Giáp Sơn và Định Sơn tìm đến chỗ ngài Đại Mai. Trên đường đi, Định Sơn nói:

- Trong sanh tử không Phật tức phi sanh tử.

Giáp Sơn nói:

- Trong sanh tử có Phật tức chẳng mê sanh tử.

Hai vị lên núi lễ vấn Sư. Giáp Sơn đem câu nói của hai người thuật lại và hỏi:

- Chưa biết chỗ thấy của hai người ai được thân (gần gũi)?

Sư bảo:

- Hãy đi, sáng mai lại.

Sáng hôm sau Giáp Sơn sốt sắng đến trước hỏi, ngài Đại Mai bảo:

- Người gần thì không hỏi, người hỏi thì không gần.

Câu trả lời nghe buốt người phải không? Người đúng thì không hỏi, người hỏi thì không đúng. Càng sốt sắng đi hỏi làm cho ra lẽ trắng đen thì càng nặng sự hơn thua nên chưa gần. Bài học này cho chúng ta thấy được sự quan trọng của chấp có không, phải quấy...

Vì cớ sao?

Trong tướng tịch diệt không,
Thường, vô thường... bốn thứ.

Trong tướng tịch diệt không,
Biên, vô biên... bốn thứ.

Đây là tứ cú của Ấn Độ, chúng ta chỉ có nhị cú: có và không, hữu biên và vô biên. Tướng tịch diệt làm sao biết? Khi ngồi thiền hoặc ngồi chơi, những niệm lăng xăng trong tâm không còn mà mắt vẫn thấy, tai vẫn nghe rõ ràng không sai sót, thì cái nghe thấy lúc không còn niệm, hình tướng ra sao? Chỉ nói là tướng tịch diệt, không thể nói có cũng không thể nói không. Nói có thì hình tướng thế nào? Nói không thì tại sao rõ ràng thường biết? Cho nên nói tướng tịch diệt không thuộc về có, không thuộc về không, không thuộc về thường, vô thường v.v... Như vậy nói Như Lai có, Như Lai không đều không được, chỉ nói trong tướng tịch diệt không có những thứ ông hỏi, vậy không nên dùng nạn vấn. Đến chỗ đó trong nhà thiền thường nói *Như người uống nước, lạnh nóng tự biết*. Chỗ thể nhập tánh chân như hay Phật tánh thì người nhận được tự biết, chỉ có người cùng uống với họ một thứ nước mới cảm thông, nên các thiền sư hiểu nhau, Phật, Bồ-tát, A-la-hán hiểu nhau. Còn chúng ta có nói chỉ là gượng nói, như nói Phật tánh trùm khắp như hư không, mà không biết hư không trùm tới đâu, thành ra cũng là tưởng tượng mà nói với nhau thôi.

Thật tướng các pháp vi diệu tịch diệt như thế, chỉ nhân đời quá khứ khởi bốn thứ tà kiến: thế gian hữu thường, thế gian vô thường, thế gian thường vô thường, thế gian chẳng phải thường chẳng phải vô thường; trong tịch diệt trọn là không. Nhân đời quá khứ là theo thói quen trước kia.

Vì có sao? Thật tướng các pháp cứu cánh thanh tịnh không thể chấp. Không, còn chẳng thọ huống là có bốn thứ kiến. Bốn thứ kiến đều nhân thọ mà sanh, là do sự nhận hiểu mà sanh*, thật tướng các pháp không có sở nhân để thọ.*

Bốn thứ kiến đều cho cái thấy của mình là quý, cái thấy của người khác là tiện. Nghĩa là cho cái thấy của mình là đúng, cái thấy của người khác là sai. *Thật tướng các pháp không có đây kia.* Không có đây kia thì làm gì có đúng sai.

Thế nên nói trong tịch diệt không có bốn thứ kiến chấp. Như nhân đời quá khứ có bốn thứ kiến, nhân đời vị lai có bốn thứ kiến cũng như thế: thế gian hữu biên, thế gian vô biên, thế gian hữu biên vô biên, thế gian phi hữu biên phi vô biên. Bốn thứ kiến chấp đều không có lẽ thật. Trong tướng tịch diệt dùng bốn thứ đó để nạn vấn là không đúng vì tướng tịch diệt không có những thứ này. Nói có hoặc nói không là đứng một bên, là thiên lệch nên gọi là tà kiến. Đứng một bên thì có đối thủ, vậy phải khéo bảo vệ chân lý như Phật dạy mới không có đối thủ. Sở dĩ thế gian tràn đầy đau khổ là gốc từ cố chấp mà ra. Nếu chúng ta phá được cố chấp tức là phá được ngu si thì chúng ta sẽ hết khổ ngay trong đời này, không đợi về Cực lạc hay nhập Niết-bàn. Nghĩa là nếu thấy có không không thật, thì chúng ta không chen vào những cuộc tranh cãi có không, phải quấy để bênh vực một ai. Khôn ngoan nhất là hòa nhau mà sống, vì ngôn ngữ là tạm, cuộc đời là tạm.

Bài học này cho chúng ta một cái nhìn tế nhị, không còn hời hợt nông cạn như lâu nay. Chúng ta thật có đại phúc đại duyên mới gặp được Phật pháp, mới có được cái nhìn như vậy, đúng như lời tổ Quy Sơn nói: Gần thiện tri thức thì *thời thời văn ư vị văn* là thường được nghe những điều chưa nghe. Việc học, việc tu hỗ tương nhau, mỗi bài học giúp cho mình sáng thêm những chi tiết của sự tu, việc thực hành có những gì còn sơ sót mình sửa, nhờ đó việc tu càng ngày càng tinh tế hơn, thâm diệu hơn. Những người ham tu mà không chịu học, về sau sẽ có lúc sanh chấp rồi thành bệnh. Hiểu một chút, thấy một chút gì đó cho là chân lý, người khác cãi thì nổi giận, đó là tai họa.

Hỏi: Nếu phá Như Lai như thế ắt là không có Như Lai chăng? Trung quán không cho phép chúng ta nhìn một chiều phải không? Từ trước đến đây thấy như phá Như Lai nên đặt câu hỏi lại.

Đáp: Do tà kiến sâu dày,
Ắt nói không Như Lai.
Như Lai tướng tịch diệt,
Phân biệt có cũng không.

Nếu nói không có Như Lai, đó là do tà kiến sâu dày. Như Lai là tướng tịch diệt, phân biệt là có còn không được huống nữa là không.

Tà kiến có hai thứ: một là phá cái vui của thế gian, hai là phá đạo Niết-bàn. Phá cái vui thế gian là tà kiến thô nói không tội phước, không quả báo tội phước, không có Như Lai, các bậc hiền thánh v.v...

Khởi tà kiến ấy, bỏ thiện làm ác ắt phá cái vui thế gian. Tà kiến phá cái vui thế gian là tà kiến thô. Tà kiến đó cho rằng không có tội, không có phước, không có quả báo tội phước, không có Phật, không có hiền thánh v.v... Khởi tà kiến đó rồi thì không làm lành mà làm ác, tức làm khổ nhau nên phá cái vui thế gian.

Phá đạo Niết-bàn là tham trước ngã, phân biệt có không, khởi thiện diệt ác. Vì khởi thiện nên được cái vui thế gian. Vì phân biệt có không nên không được Niết-bàn. Thế nên nếu nói không có Như Lai, ấy là tà kiến sâu dày làm mất cái vui thế gian huống là Niết-bàn. Nếu nói có Như Lai cũng là tà kiến. Vì cớ sao? Vì Như Lai là tướng tịch diệt mà dùng các thứ phân biệt. Thế nên trong tướng tịch diệt, phân biệt có Như Lai cũng là không phải. Nếu tìm Như Lai không được rồi kết luận không có Như Lai, đó là tà kiến sâu dày, vì Như Lai là tướng tịch diệt nên không nói có, nói không. Nói có nói không là hai bên, không đúng lẽ thật, trong thật tướng không có hai bên. Nói không có Như Lai thì còn gì nữa mà tu, không tu làm sao đạt Niết-bàn?

Như thế trong tánh không,
Suy xét cũng không thể,
Sau Như Lai diệt độ,
Phân biệt là có, không.

Từ trước đến đây nói Như Lai trong thân năm ấm tức là hiện tại. Đây nói sau khi Như Lai diệt độ chấp là có là không.

Thật tướng các pháp tánh là không, chẳng nên sau khi Như Lai diệt độ suy nghĩ hoặc có, hoặc không, hoặc có không. Như Lai từ trước đến nay hoàn toàn không, huống là sau khi diệt độ. Từ trước đến nay Như Lai hoàn toàn không, không tự tánh, nghĩa là không cố định là có là không đối đãi nhau như phàm phu nhìn. Trong hiện tại còn không, huống là sau khi nhập Niết-bàn.

Như Lai vượt hý luận,
Mà người sanh hý luận,
Hý luận phá mắt tuệ,
Ấy đều không thấy Phật.

Kiến luận và ái luận là hý luận. Kiến luận là thấy có thấy không, thấy còn thấy mất. Ái luận là những gì mình hiểu mình bênh vực cho là đúng. Phật vượt qua cả kiến luận và ái luận nên nói vượt qua hý luận. Hý luận phá mắt trí tuệ nên không thấy được Như Lai. Hiện nay chúng ta nói chuyện, bàn luận đều dựa trên kiến luận và ái luận nên chúng ta không thấy Như Lai là phải.

Khi lạy Phật chúng ta thấy câu tán tụng rất chí lý: *Năng lễ, sở lễ tánh không tịch*. Phật và chúng ta tánh là tịch diệt, không có cũng không không. Nếu thấy Phật ngồi đó chứng minh là thuộc bên có, không thấy được Phật. Trái lại nếu thấy lạy tượng gỗ, tượng đất, không phải Phật thật, Phật ở trong tâm, thì đó là hý luận. Cho nên chúng ta phải hiểu những lời tán là những lời thâm thiết chứ không phải đơn giản.

Hý luận gọi là ức niệm chấp tướng, phân biệt đây kia, nói Phật diệt độ, chẳng diệt độ v.v... Người ấy bị hý luận che mắt tuệ nên không thể thấy pháp thân Như Lai. Trong phẩm Như Lai này từ đầu, giữa và sau suy xét Như Lai, tánh quyết định không thể được. Thế nên kệ nói:

Như Lai là có tánh,
Tức là tánh thế gian.
Như Lai không có tánh,
Thế gian cũng không tánh.

Trong phẩm này suy nghĩ tìm kiếm tánh Như Lai tức là tánh tất cả thế gian.

Hỏi: Những gì là tánh Như Lai?

Đáp: Như Lai không có tánh, đồng như thế gian không có tánh. Tánh Như Lai là gì? Như nói cái bàn không tự tánh, cái nhà không tự tánh, con người không tự tánh, vậy Như Lai có tự tánh không? Như Lai cũng không tự tánh nên nói tánh Như Lai là tánh thế gian. Nếu có tự tánh là có quyết định, là chấp một bên hoặc có hoặc không, thì không thể thấy Như Lai. Người tu Phật nếu cho rằng Phật là có là không, là thường vô thường v.v... thì không bao giờ thấy Phật. Thấy Phật là thấy được lý chân thật của tất cả pháp là không tự tánh. Thấy được như vậy là thấy Phật pháp thân, không phải Phật có hình tướng ở Ấn Độ.

Tóm lại phẩm này cho chúng ta thấy những quan niệm như Phật có thật, hoặc sau khi nhập Niết-bàn

Phật còn hay mất đều không đúng. Trong kinh Tiễn Dụ có Tỳ-kheo hỏi Phật: Sau khi Niết-bàn Phật còn hay không còn? Và ông nói rằng nếu Phật trả lời thì ông tiếp tục tu, nếu không trả lời ông không tu nữa. Phật quở là ngu si. Phật không trả lời, nếu trả lời thành hý luận. Như vậy để thấy rằng những gì có lợi cho chúng sanh thì Phật nói, còn nói để họ thêm chấp thì Phật không nói. Cho nên hiểu đạo càng sâu thì lời nói càng dè dặt vì giáo lý của Phật không cho chúng ta nói một chiều. Người đời thường hiểu một bên, nói một chiều; phải xác định là có hoặc không thì họ mới chấp nhận cho là đúng thực. Còn không như vậy thì họ cho là ba phải, không ra lẽ, nhưng đó là lẽ của sai lầm, của đấu tranh. Như người tu Tịnh cho Tịnh độ là đúng, người tu Thiền cho Thiền là đúng, đó là chưa hiểu được lý Trung quán. Thấy cái hiểu của mình là cứu cánh duy nhất; đó là cái nhìn của hý luận, của đấu tranh. Nếu hiểu chính xác thì Tịnh độ hay Thiền đều đúng với căn cơ của người thích hợp, nói một việc đúng mà những việc khác sai là bệnh. Vậy người tu chúng ta phải dè dặt trong ngôn ngữ, nhất là ngôn ngữ trong đạo, để tránh sự tranh luận, sự phê phán không hay của người.

XXIII- PHẨM QUÁN ĐIÊN ĐẢO

Chánh văn:

Hỏi: **Từ ức tưởng phân biệt,**
Sanh ra tham sân si,
Đẹp và xấu điên đảo,
Đều từ các duyên sanh.

Kinh nói: Nhân đẹp xấu nên điên đảo ức tưởng phân biệt rồi sanh ra tham sân si. Thế nên phải biết có tham sân si.

Đáp: **Nếu nhân đẹp và xấu,**
Điên đảo sanh ba độc.
Ba độc tức không tánh,
Nên phiền não không thật.

Nếu các phiền não nhân đẹp xấu, điên đảo ức tưởng phân biệt sanh, tức là không có tự tánh. Thế nên các phiền não không thật.

Lại nữa:

Ngã pháp có do không,
Việc ấy trọn chẳng thành.
Không ngã, các phiền não
Có, không cũng chẳng thành.

Ngã không có nhân duyên, hoặc có hoặc không mà có thể thành, nay không ngã, các phiền não làm sao do có không mà có thể thành? Vì cớ sao?

Ai có phiền não này,
Thị tức là chẳng thành.
Nếu lìa thị mà có,
Phiền não ắt không thuộc.

Phiền não gọi là hay não loạn người khác, não loạn người khác nên là chúng sanh. Chúng sanh ấy ở tất cả chỗ tìm cầu không thể được. Nếu nói lìa chúng sanh chỉ có phiền não thì phiền não ấy không có sở thuộc. Nếu bảo tuy vô ngã mà phiền não thuộc về tâm, việc ấy cũng không đúng. Vì cớ sao?

Như thân kiến năm thứ
Tìm đó không thể được.
Phiền não nơi tâm cấu,
Năm thứ tìm không được.

Như thân kiến, trong năm ấm năm thứ tìm không thể được, các phiền não cũng trong tâm cấu năm thứ tìm không thể được. Lại tâm cấu ở trong phiền não năm thứ tìm cũng không thể được.

Lại nữa:

Đẹp và xấu điên đảo,
Ấy ắt không tự tánh.
Sao nhân hai thứ này,
Mà sanh các phiền não?

Đẹp xấu điên đảo, điên đảo gọi là hư dối. Nếu hư dối tức là không có tự tánh. Không có tự tánh thì không có điên đảo. Nếu không điên đảo, làm sao nhân điên đảo mà khởi các phiền não?

Hỏi: **Sắc thanh hương vị xúc,**
Và pháp là sáu thứ.
Như thế đó sáu thứ,
Là cội gốc ba độc.

Sáu nhập này là cội gốc của ba độc. Nhân sáu nhập này sanh ra đẹp, xấu điên đảo. Nhân đẹp, xấu điên đảo sanh tham sân si.

Đáp: **Sắc thanh hương vị xúc**
Pháp, thể của sáu thứ
Đều không, như sóng nắng,
Mộng, thành càn-thát-bà.
Như thế trong sáu thứ,
Đâu có đẹp, chẳng đẹp.
Ví như người huyễn hóa,
Cũng như bóng trong gương.

Sắc thanh hương vị xúc pháp, tự thể khi chưa cùng tâm hòa hợp là không, không thật có như sóng nắng, như mộng, như người hóa, như ảnh trong gương, chỉ do tâm lầm dối, không có tướng quyết định, như thế trong sáu nhập cái gì có đẹp và xấu?

Lại nữa:

Chẳng nhân nơi tướng đẹp,
Thì không có tướng xấu.
Nhân đẹp mới có xấu,
Thế nên không có xấu.

Nếu chẳng nhân nơi đẹp, trước không có xấu thì nhân cái gì mà nói xấu? Thế nên không có xấu.

Lại nữa:

Chẳng nhân nơi tướng xấu,
Thì cũng không có đẹp.
Nhân xấu mà có đẹp,
Thế nên không có đẹp.

Nếu chẳng nhân xấu, trước không có đẹp, nhân cái gì mà nói đẹp? Thế nên không có đẹp.

Lại nữa:

Nếu không có đẹp thì
Do gì mà có tham?
Nếu không có xấu thì
Do gì mà có sân?

Vì không đẹp xấu thì không sanh tham sân.

Hỏi: ***Kinh nói bốn điên đảo thường v.v... Nếu trong vô thường thấy thường, ấy gọi là điên đảo. Nếu trong vô thường thấy vô thường, đây không phải là điên đảo. Ngoài ra ba điên đảo khác cũng như thế. Vì có điên đảo nên người điên đảo cũng nên có. Vì cớ gì mà nói trọn không?***

Đáp: **Nơi vô thường chấp thường,**
Ấy ắt gọi điên đảo.
Trong Không không có thường,
Chỗ nào có thường (điên) đảo?

Nếu trong vô thường chấp thường gọi là điên đảo. Các pháp trong tánh Không không có thường, trong ấy chỗ nào có thường điên đảo? Ba thứ khác cũng như thế.

Lại nữa:

Nếu ở trong vô thường,
Chấp vô thường (là) không (điên) đảo.
Trong Không không vô thường,
Sao có không điên đảo?

Nếu chấp vô thường nói là "vô thường chẳng gọi là điên đảo". Các pháp trong tánh Không không có vô thường. Vì vô thường không thì cái gì là chẳng phải điên đảo? Ba thứ khác cũng như thế.

Lại nữa:

Bị chấp, người chấp, chấp,
Và sở dụng để chấp,

Đều là tướng tịch diệt,

Làm sao mà có chấp?

Bị chấp gọi là vật, người chấp gọi là tác giả, chấp gọi là nghiệp, sở dụng để chấp gọi là việc dùng, ấy đều là tánh Không, tướng tịch diệt như trong phẩm Như Lai đã nói. Thế nên không có chấp.

Lại nữa:

Nếu không có pháp chấp,

Nói tà là điên đảo,

Nói chánh chẳng điên đảo,

Cái gì có việc ấy?

Chấp gọi là nhớ tưởng phân biệt đây kia, có không v.v... Nếu không có pháp chấp này thì cái gì là tà điên đảo, cái gì là chánh chẳng điên đảo?

Lại nữa:

Có đảo chẳng sanh đảo,

Không đảo chẳng sanh đảo.

Người đảo chẳng sanh đảo,

(Người) không đảo cũng chẳng đảo.

Nếu khi đang điên đảo,

Cũng không sanh điên đảo.

Ông có thể tự xét,

Cái gì sanh điên đảo?

Đã điên đảo thì lại chẳng sanh điên đảo vì đã điên đảo. Không điên đảo cũng không điên đảo

vì không có điên đảo. Khi điên đảo cũng không điên đảo vì có hai lỗi. Nay ông trừ tâm kiêu mạn, khéo tự quán sát cái gì là điên đảo.

Lại nữa:

Các điên đảo chẳng sanh,
Làm sao có nghĩa này?
Vì không có điên đảo,
Sao có người điên đảo?

Vì dùng các thứ nhân duyên phá điên đảo nên rơi vào chẳng sanh. Tham trước kia chẳng sanh, bảo chẳng sanh là thật tướng của điên đảo. Thế nên bài kệ nói: làm sao gọi chẳng sanh là điên đảo? Cho đến pháp vô lậu còn không gọi là tướng chẳng sanh, huống là điên đảo ấy là tướng chẳng sanh. Vì điên đảo không, làm sao có người điên đảo? Nhân điên đảo mới có người điên đảo.

Lại nữa:

Ngã nếu thường, lạc, tịnh,
Mà ấy là thật có.
Thường, lạc, ngã, tịnh ấy,
Ắt chẳng phải điên đảo.

Ngã nếu thường, lạc, tịnh, bốn thứ ấy thật có tánh thì ngã là thường, lạc, tịnh ắt chẳng phải điên đảo. Vì cớ sao? Vì việc đó quyết định có thật, làm sao nói điên đảo? Nếu bảo thường, lạc, ngã, tịnh bốn thứ ấy là không thì vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh

bốn thứ ấy nên thật có, chẳng gọi là điên đảo, vì cùng với điên đảo trái nhau. Nếu chẳng điên đảo thì việc ấy không đúng. Vì cớ sao?

Nếu ngã, thường, lạc, tịnh,
Mà thật không có thì
Vô thường, khổ, bất tịnh,
Ấy ắt cũng nên không.

Nếu ngã, thường, lạc, tịnh bốn thứ ấy thật không, vì thật không nên bốn việc vô thường v.v... cũng chẳng nên có. Vì cớ sao? Vì không có nhân đối đãi nhau.

Lại nữa:

Như thế điên đảo diệt,
Vô minh ắt cũng diệt.
Do vì vô minh diệt,
Các hành v.v... diệt.

Như thế như nghĩa đó nói, vì diệt các điên đảo nên cội gốc vô minh của mười hai nhân duyên cũng diệt. Vì vô minh diệt nên ba thứ hành nghiệp v.v... cho đến lão tử đều diệt.

Lại nữa:

Nếu phiền não tánh thật
Và có sở thuộc thì
Làm sao có thể đoạn?
Cái gì hay đoạn tánh?

Nếu các phiền não tức là điên đảo mà thật có tánh, làm sao có thể đoạn? Cái gì hay đoạn tánh kia? Nếu bảo các phiền não đều hư vọng không tánh mà có thể đoạn, ấy cũng chẳng đúng. Vì cớ sao?

Nếu phiền não hư dối,
Không tánh, không sở thuộc,
Làm sao có thể đoạn?
Cái gì đoạn không tánh?

Nếu các phiền não hư dối không tánh thì không có sở thuộc, làm sao có thể đoạn? Cái gì hay đoạn được pháp không tánh?

Giảng:

Điên đảo là sao? Đảo là ngược, điên đảo là trái ngược, trắng nói là đen, phải nói là quấy, có nói là không. Trên phương diện Như Lai, chúng ta không thể nói là có, không thể nói là không, nhưng hiện tại chúng sanh do si, tham, sân nên sanh những phiền não điên đảo. Vậy những phiền não điên đảo đó có hay không? Nếu không, sao chạm tới lại giận? Nếu thật có thì chắc giận suốt đời không hết. Phẩm trước đã nói tánh Như Lai là tánh thế gian, mà điên đảo thuộc về thế gian. Tánh Như Lai thế nào thì tánh thế gian cũng thế ấy, Như Lai không tự tánh, không cố định thì điên đảo cũng không cố định. Nhưng người đời thấy tham sân si là thật nên thấy là cố định. Thậm chí có người nói: "Tánh tôi nóng lắm!" Vậy là nhận sân có tự tánh. Đó là lối nói bắt nạt làm cho người ta sợ, không dám động tới mình. Nếu nóng là thật

thì đối với người có quyền thế hơn có dám nóng không? Hay chỉ nóng với những huynh đệ thấp hơn mình? Tùy người thì không phải là tánh.

Hỏi: Từ ức tưởng phân biệt,
Sanh ra tham sân si,
Đẹp và xấu điên đảo,
Đều từ các duyên sanh.

Kinh nói: Nhân đẹp xấu nên điên đảo ức tưởng phân biệt rồi sanh ra tham sân si. Do thấy người vật, chúng ta phân biệt đây là đẹp, kia là xấu, rồi từ điên đảo phân biệt đó mới khởi ra tham sân si.

Thế nên phải biết có tham sân si. Như vậy là khẳng định có tham sân si.

Đáp: Nếu nhân đẹp và xấu,
Điên đảo sanh ba độc.
Ba độc tức không tánh,
Nên phiền não không thật.

Nhân đẹp nên tham, nhân xấu nên sân, do điên đảo ngu si đó mới có tham sân si. Vậy tham sân si không tự có, mà có là do cảnh đẹp xấu có trước. Thấy một vật cho là quý là đẹp, mới khởi lòng tham muốn giữ cho mình, ai giành thì nổi sân. Hoặc hai vật, một đẹp một xấu mà người ta chia cho mình món xấu, món đẹp cho người khác, mình có sân không? Cũng tại phân biệt đẹp xấu mà sanh tham sân si, vậy tham sân si

không tự có, làm sao nói nó thật? Nếu thật thì sẵn có, không đợi có cảnh mới khởi tham sân. Nếu không ai quấy phá, không có gì trái ý thì đâu có sân. Nếu không thật thì phiền não từ tham sân si sanh cũng không thật. Cho nên phải thấy tường tận nơi chúng ta những gì thật, những gì không thật để đừng than thở tu sao khó quá, tham sân si cứ khởi hoài!

Nếu các phiền não nhân đẹp xấu, điên đảo ức tưởng phân biệt sanh, tức là không có tự tánh. Thế nên các phiền não không thật. Phiền não tự nó không có. Thí dụ như có người đem bán năm cái đồng hồ một giá, trong đó có một cái hơi cũ, xấu một chút. Có năm người đồng ý mua, người lanh tay lựa cái tốt, còn người chậm tay phải lấy cái xấu, vậy có phiền não không? Nếu được cái tốt thì đâu có phiền não. Vậy phiền não từ đẹp xấu mà sanh chứ không tự có nên không thật.

Lại nữa:

Ngã pháp có do không,
Việc ấy trọn chẳng thành.
Không ngã, các phiền não
Có, không cũng chẳng thành.

Ngã pháp có do không, là không nhân duyên mà có thì việc ấy trọn không thành. Còn không ngã, các phiền não có không cũng không thành.

Ngã không có nhân duyên, hoặc có hoặc không mà có thể thành, nay không ngã, các phiền não làm sao

do có không mà có thể thành? Giả sử trường hợp ngã pháp tự có, không đợi nhân duyên thì việc ấy không thành. Còn nếu do nhân duyên thì không có ngã thật, pháp thật. Ngã pháp đã là không thì phiền não từ ngã pháp khởi, làm sao nói là có là không, làm sao mà nói có, không thành?

Vì cớ sao?

Ai có phiền não này,
Thị tức là chẳng thành.
Nếu lìa thị mà có,
Phiền não ắt không thuộc.

Thị là chỉ cho chúng sanh, nếu chúng sanh tức là phiền não thì không thành. Nếu lìa chúng sanh mà có thì phiền não không có chỗ sở thuộc. Sở thuộc tức là nương. Từ đâu mà có phiền não? Từ chúng sanh phải không? Nếu lìa chúng sanh thì nương đâu mà có phiền não? Cho nên thị chúng sanh không thành phiền não, mà lìa chúng sanh cũng không thành phiền não.

Phiền não gọi là hay não loạn người khác, não loạn người khác nên là chúng sanh. Chúng sanh ấy ở tất cả chỗ tìm cầu không thể được. Nếu nói lìa chúng sanh chỉ có phiền não thì phiền não ấy không có sở thuộc. Nếu bảo tuy vô ngã mà phiền não thuộc về tâm, việc ấy cũng không đúng. Vô ngã mà có phiền não thì phiền não thuộc về tâm. Tâm rời ngã được không? Rời ngã làm sao có tâm?

Vì cớ sao?

Như thân kiến năm thứ
Tìm đó không thể được.
Phiền não nơi tâm cấu,
Năm thứ tìm không được.

Trong tâm cấu dùng năm thứ tìm như thân kiến cũng không được.

Như thân kiến, trong năm ấm năm thứ tìm không thể được, các phiền não cũng trong tâm cấu năm thứ tìm không thể được. Lại tâm cấu ở trong phiền não năm thứ tìm cũng không thể được.

Lại nữa:

Đẹp và xấu điên đảo,
Ấy ắt không tự tánh.
Sao nhân hai thứ này,
Mà sanh các phiền não?

Đẹp, xấu không có tự tánh, không cố định. Như chúng ta có một vật dụng giá trị đẹp khoảng năm phần, nếu đem so với vật giá trị đẹp khoảng hai phần thì nó đẹp hơn, nhưng nếu so với vật đẹp tới sáu, bảy phần thì nó trở thành xấu. Như ở Việt Nam, những hàng khéo tay sánh với những hàng vụng tay thì nó đẹp hơn, nhưng so với những hàng tinh xảo hơn của nước ngoài thì trở thành xấu. Như vậy đẹp xấu lấy đâu làm tiêu chuẩn? Lại đẹp xấu còn tùy sở thích của mỗi người. Thích thì thấy đẹp,

không thích thì thấy xấu. Thí dụ cùng nhìn một cây cảnh mà người nói đẹp, người nói xấu. Như vậy xét cho cùng đẹp xấu không cố định, không có tự tánh. Nếu có tự tánh thì đẹp muôn đời là đẹp, xấu muôn đời là xấu. Đẹp xấu không có tự tánh thì làm sao nhân đẹp xấu sanh các thứ phiền não mà cho phiền não là thật?

Đẹp xấu điên đảo, điên đảo gọi là hư dối. Nếu hư dối tức là không có tự tánh. Không có tự tánh thì không có điên đảo. Nếu không điên đảo, làm sao nhân điên đảo mà khởi các phiền não? Điên đảo không tự tánh tức là không thật. Nếu điên đảo thật thì phiền não mới thật, mà điên đảo đã không thật thì làm sao sanh phiền não thật được? Xét kỹ từ niệm khởi nghĩ thương ghét trong tâm rồi tỏ ra cử chỉ, hành động hoặc thốt ra lời nói thương ghét, niệm khởi không thật thì lời nói, cử chỉ, hành động có thật không? Vậy tại sao chúng ta chấp? Nghe nói thương thì thích, nghe nói ghét thì giận. Biết niệm thương ghét không thật, vừa tìm lại nó không còn, vậy thì bỏ qua, giận hờn làm chi. Có người nói giận một chút rồi bỏ, nhưng khi nổi giận thì thấy là thật nên giận hết tháng này đến năm kia.

Hỏi: Sắc thanh hương vị xúc,
Và pháp là sáu thứ.
Như thế đó sáu thứ,
Là cội gốc ba độc.

Sáu trần là cội gốc của ba độc. Hoặc tham sắc đẹp, tham tiếng hay, hương thơm, vị ngon, xúc chạm êm ái, pháp trần vừa ý... có những thứ đó mới có tham sân si.

Sáu nhập này là cội gốc của ba độc. Nhân sáu nhập này, tức là sáu căn tiếp xúc với sáu trần, *sanh ra đẹp, xấu điên đảo. Nhân đẹp, xấu điên đảo sanh tham sân si.* Như vậy rõ ràng sáu trần là căn bản của ba độc, vậy sáu trần có thật.

Đáp: Sắc thanh hương vị xúc
Pháp, thể của sáu thứ
Đều không, như sóng nắng,
Mộng, thành càn-thát-bà.
Như thế trong sáu thứ,
Đâu có đẹp, chẳng đẹp.
Ví như người huyễn hóa,
Cũng như bóng trong gương.

Sáu trần có thật không? Sắc trần như nhà cửa, cây cối... ai cũng thấy là thật. Nhưng những vật đó chúng ta chỉ thấy được bóng nó qua màng mắt chúng ta. Vậy bóng trên màng mắt có thật không? Không thật. Nghĩa là sáu trần chúng ta thấy, hưởng thụ nó qua bóng dáng, không có thật nên nói như sóng nắng. Sóng nắng là vào mùa hè nhìn ra ngoài trời nắng thấy như có những lượn sóng chập chờn. Hoặc như khi nằm mộng thấy được đãi một bữa cơm ngon, giật mình thức dậy bụng không no vì không có thật. Có người nói thuở xưa khi đi biển, vào buổi sáng hơi nước bốc lên, ở xa nhìn thấy như có chợ búa, người lăng xăng, nhưng tới nơi thì không có, đó gọi là thành càn-thát-bà. Như vậy thấy mà không thật. Không thật mà chúng ta

chấp là thật nên nói như người huyễn hóa, như bóng trong gương. Bóng trong gương không thật nhưng chúng ta cũng thích, cũng nói đẹp nói xấu. Như những tấm ảnh chụp, là bóng mà vẫn thích chụp, nhiều khi bóng đẹp hơn thật nhờ thợ khéo tay nên dễ coi hơn. Chúng ta thương cái ngã cho tới bóng của ngã cũng thương. Như vậy để thấy cái si mê của mình không phải mỏng đâu.

Sắc thanh hương vị xúc pháp, tự thể khi chưa cùng tâm hòa hợp là không, không thật có như sóng nắng, như mộng, như người hóa, như ảnh trong gương, chỉ do tâm lầm dối, không có tướng quyết định, như thế trong sáu nhập cái gì có đẹp và xấu? Sáu trần khi chưa cùng tâm hòa hợp, như sắc trần chỉ hiện bóng trong mắt, tâm dấy lên duyên với bóng đó mới phân biệt đẹp xấu v.v...

Lại nữa:

Chẳng nhân nơi tướng đẹp,
Thì không có tướng xấu.
Nhân đẹp mới có xấu,
Thế nên không có xấu.

Không nhân đẹp thì không có xấu. Nói đẹp là đối với xấu, nếu không có vật nào xấu hơn thì nói đẹp sao được? Như vậy trong đối đãi nếu không có đẹp thì không có xấu, không có xấu thì cũng không có đẹp.

Nếu chẳng nhân nơi đẹp, trước không có xấu thì nhân cái gì mà nói xấu? Thế nên không có xấu.

Lại nữa:

Chẳng nhân nơi tướng xấu,

Thì cũng không có đẹp.

Nhân xấu mà có đẹp,

Thế nên không có đẹp.

Nếu chẳng nhân xấu, trước không có đẹp, nhân cái gì mà nói đẹp? Thế nên không có đẹp.

Lại nữa:

Nếu không có đẹp thì

Do gì mà có tham?

Nếu không có xấu thì

Do gì mà có sân?

Thường tham là tham những gì đẹp, nếu không có đẹp thì đâu có tham. Thấy vật xấu mình không thích, nếu ai đem cho mình thì mình bực. Không có đẹp xấu, có tham sân không?

Vì không đẹp xấu thì không sanh tham sân.

Hỏi: Kinh nói bốn điên đảo thường v.v... Chữ v.v... là chỉ lạc, ngã, tịnh. *Nếu trong vô thường thấy thường, ấy gọi là điên đảo. Nếu trong vô thường thấy vô thường, đây không phải là điên đảo. Ngoài ra ba điên đảo khác cũng như thế. Vì có điên đảo nên người điên đảo cũng nên có. Vì cớ gì mà nói trọn không?* Trong vô thường thấy là thường thì cái thấy đó là điên đảo. Vô ngã thấy là ngã thì cái thấy đó là điên đảo... Như vậy thấy sai

lẽ thật là điên đảo, mà có điên đảo là có người điên đảo, tại sao ông nói không điên đảo, không người điên đảo?

Đáp: Nơi vô thường chấp thường,
Ấy ắt gọi điên đảo.
Trong Không không có thường,
Chỗ nào có thường (điên) đảo?

Trong tánh Không không có thường, vô thường, không có hai bên. Không có thường thì chỗ nào có thường điên đảo?

Nếu trong vô thường chấp thường gọi là điên đảo. Các pháp trong tánh Không không có thường, trong ấy chỗ nào có thường điên đảo? Ba thứ khác cũng như thế. Tức là lạc, ngã, tịnh cũng như vậy.

Lại nữa:
Nếu ở trong vô thường,
Chấp vô thường (là) không (điên) đảo.
Trong Không không vô thường,
Sao có không điên đảo?

Như vậy trong tánh Không không có thường, nên không có thường điên đảo. Trong tánh Không không có vô thường, nên cũng không có phi điên đảo. Vô thường biết vô thường là không điên đảo. Nhưng dù ông nói các pháp vô thường là không điên đảo mà không có vô thường thì làm sao nói không điên đảo?

Nếu chấp vô thường nói là "vô thường chẳng gọi là điên đảo". Các pháp trong tánh Không không có vô thường.

Vì vô thường không thì cái gì là chẳng phải điên đảo? Ba thứ khác cũng như thế. Các pháp không có tự tánh thì không thể nói là thường, là vô thường. Nếu thấy thường là rơi vào thường kiến, còn thấy vô thường là rơi vào đoạn kiến. Các pháp trong tánh Không không có thường, vô thường nên không rơi vào thường kiến và đoạn kiến. Ông nói thấy các pháp vô thường nói vô thường là không điên đảo, còn các pháp vô thường nói thường là điên đảo. Nhưng trong tánh Không, không có cả hai thì có điên đảo không?

Lại nữa:

Bị chấp, người chấp, chấp,
Và sở dụng để chấp,
Đều là tướng tịch diệt,
Làm sao mà có chấp?

Thí dụ như đồng hồ là bị chấp, người nghĩ đồng hồ thật là người chấp, niệm chấp đồng hồ cố định là thật là niệm chấp, những bộ phận sử dụng để vặn kim v.v... mình đều chấp là thật. Cả bốn trường hợp đều là tướng tịch diệt tức là không có tự tánh, làm sao có chấp?

Bị chấp gọi là vật, người chấp gọi là tác giả, chấp gọi là nghiệp, sở dụng để chấp gọi là việc dùng, ấy đều là tánh Không, tướng tịch diệt như trong phẩm Như Lai đã nói. Thế nên không có chấp.

Lại nữa:

Nếu không có pháp chấp,
Nói tà là điên đảo,

Nói chánh chẳng điên đảo,

Cái gì có việc ấy?

Đã không có chấp thì nói gì có tà mà gọi là điên đảo, có chánh mà gọi là không điên đảo?

Chấp gọi là nhớ tưởng phân biệt đây kia, có không v.v... Nếu không có pháp chấp này thì cái gì là tà điên đảo, cái gì là chánh chẳng điên đảo? Tất cả chấp đây kia đối đãi mới gọi là tà là chánh. Có tà có chánh mới có điên đảo và không điên đảo. Trong tánh Không không có những việc này.

Lại nữa:

Có đảo chẳng sanh đảo.

Không đảo chẳng sanh đảo.

Người đảo chẳng sanh đảo,

(Người) không đảo cũng chẳng đảo.

Nếu khi đang điên đảo,

Cũng không sanh điên đảo.

Ông có thể tự xét,

Cái gì sanh điên đảo?

Có điên đảo không sanh điên đảo, không điên đảo không sanh điên đảo, người điên đảo không sanh điên đảo, người không điên đảo không sanh điên đảo, khi đang điên đảo cũng không sanh điên đảo, như vậy ông tìm xem điên đảo từ đâu mà có?

Đã điên đảo thì lại chẳng sanh điên đảo vì đã điên đảo. Không điên đảo cũng không điên đảo vì không có điên đảo. Khi điên đảo cũng không điên đảo vì có hai lỗi, tức là không làm nhân cho nhau và đồng thời sanh. *Nay ông trừ tâm kiêu mạn, khéo tự quán sát cái gì là điên đảo.*

Lại nữa:

Các điên đảo chẳng sanh,
Làm sao có nghĩa này?
Vì không có điên đảo,
Sao có người điên đảo?

Đây nói các điên đảo chẳng sanh không phải là chấp các điên đảo chẳng sanh mà là vì tìm trong mọi trường hợp điên đảo không sanh, tức là không có.

Vì dùng các thứ nhân duyên phá điên đảo nên rơi vào chẳng sanh. Tham trước kia chẳng sanh, bảo chẳng sanh là thật tướng của điên đảo. Thế nên bài kệ nói: làm sao gọi chẳng sanh là điên đảo? Có sanh mới nói điên đảo, không sanh nói điên đảo sao được! Như không sanh con mà đặt tên là vô lý. Điên đảo không sanh mà đặt tên điên đảo có hợp lý không?

Cho đến pháp vô lậu còn không gọi là tướng chẳng sanh, huống là điên đảo ấy là tướng chẳng sanh. Vì điên đảo không, làm sao có người điên đảo? nhân điên đảo mới có người điên đảo. Điên đảo không thật thì tham sân si không thật. Phiền não từ tham sân si ra,

tham sân si không thật thì phiền não làm sao thật? Vậy còn phiền não là tại sao? Tại ức tưởng phân biệt, ức là nhớ, tưởng là tưởng lại rồi phân biệt. Như người ta nói một câu, lúc đó mình thấy nhẹ, về nhà nhớ lại thấy thấm, cho câu nói đó là nặng rồi sanh phiền não. Như vậy phiền não từ ức tưởng phân biệt mà sanh chứ không có thật. Còn như họ chửi thẳng vào mặt, niệm sân dấy lên; lời mắng chửi không thật thì niệm sân có thật không? Lời chửi như gió thoảng qua, có dính dáng gì đâu, nếu nghe mà không để ý thì thôi, chứ đâu phải như lằn sét làm cháy da mà nổi giận. Họ chửi một hồi thì hết chửi. Nếu mình cãi lại, mai họ chửi nữa vì chưa vừa ý. Cho nên biết rõ cội nguồn mọi việc thì mình buông xả dễ dàng.

Lại nữa:

Ngã nếu thường, lạc, tịnh,
Mà ấy là thật có.
Thường, lạc, ngã, tịnh ấy,
Ắt chẳng phải điên đảo.

Ngã nếu thường, lạc, tịnh, bốn thứ ấy thật có tánh thì ngã là thường, lạc, tịnh ắt chẳng phải điên đảo. Vì cớ sao? Vì việc đó quyết định có thật, làm sao nói điên đảo? Nếu bảo thường, lạc, ngã, tịnh bốn thứ ấy là không thì vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh bốn thứ ấy nên thật có, chẳng gọi là điên đảo, vì cùng với điên đảo trái nhau. Nếu chẳng điên đảo thì việc ấy không đúng. Ngã là thường, là lạc, là tịnh, ngã đứng đầu, bốn thứ này

nếu thật có thì không gọi là điên đảo. Nhưng nó không thật nên nói vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh. Bốn thứ đó nếu không thật thì gọi là điên đảo. Như vậy điên đảo là có thật đối với thường, lạc, ngã, tịnh hay là đối với vô thường, khổ, vô ngã, bất tịnh? Vô thường thì trái với thường, khổ thì trái với lạc, vô ngã thì trái với ngã. Nếu trái nhau thì bên này có, bên kia phải không. Nếu thấy vô thường là không điên đảo, trái với điên đảo, việc ấy không đúng.

Vì cớ sao?

Nếu ngã, thường, lạc, tịnh,
Mà thật không có thì
Vô thường, khổ, bất tịnh,
Ấy ắt cũng nên không.

Nếu ngã, thường, lạc, tịnh là thật không thì vô thường v.v... cũng không. Đây là không thì làm sao từ không mà có điên đảo? Kia cũng không thì làm sao từ không mà nói không điên đảo?

Nếu ngã, thường, lạc, tịnh bốn thứ ấy thật không, vì thật không nên bốn việc vô thường v.v... cũng chẳng nên có. Vì cớ sao? Vì không có nhân đối đãi nhau.

Lại nữa:

Như thế điên đảo diệt,
Vô minh ắt cũng diệt.
Do vì vô minh diệt,
Các hành v.v... diệt.

Như thế như nghĩa đó nói, vì diệt các điên đảo nên cội gốc vô minh của mười hai nhân duyên cũng diệt. Vì vô minh diệt nên ba thứ hành nghiệp v.v... cho đến lão tử đều diệt.

Lại nữa:

Nếu phiền não tánh thật
Và có sở thuộc thì
Làm sao có thể đoạn?
Cái gì hay đoạn tánh?

Nếu phiền não là thật, có chỗ nương tựa chắc chắn thì làm sao đoạn được? Bởi nó không thật nên mới tu, mới dẹp được. Không thật là không có, không có thì cần gì dẹp? Như khi nổi sân, nói dẹp sân, dẹp bỏ nó ở chỗ nào? Nếu nó thật thì dẹp nó phải có chỗ để. Biết nó không thật, không theo thì nó không có sức mạnh. Như gió, bình thường thì không mạnh, nhưng khi đốt lửa lên thì thấy gió mạnh thổi ào ào. Cũng vậy khi niệm sân dấy lên không theo nó thì nó nguội lạnh, còn theo nó thì sân càng ngày càng tăng. Như vậy niệm sân không có thật nên nói dẹp là một lối nói không chính xác.

Nếu các phiền não tức là điên đảo mà thật có tánh, làm sao có thể đoạn? Cái gì hay đoạn tánh kia? Nếu bảo các phiền não đều hư vọng không tánh mà có thể đoạn, ấy cũng chẳng đúng. Vì cớ sao?

Nếu phiền não hư dối,
Không tánh, không sở thuộc,

Làm sao có thể đoạn?

Cái gì đoạn không tánh?

Nếu các phiền não hư dối không tánh thì không có sở thuộc, làm sao có thể đoạn? Cái gì hay đoạn được pháp không tánh?

Tôi thường ví dụ khói không có cái thể thật, khi nó tới mình chụp bắt trói nó lại hay chỉ cần quạt cho nó đi? Không phải như con rắn, phải lấy cây dùng sức mạnh đuổi nó đi. Cũng vậy, tâm sân si vọng tưởng của chúng ta không thật mà nói dẹp nó, diệt nó... lối nói đó nghe như mạnh mà không đúng sự thật, chỉ cần thấy nó không thật, đừng theo là được. Không theo thì mọi việc an lành. Lâu nay chúng ta cố gắng tu hành nhưng vì mê lầm thấy phiền não là thật nên bị nó quấy nhiễu, rồi buồn khổ. Nay biết tham sân si không thật, phiền não không thật, điên đảo không thật; thấy tận bản chất của chúng là phá được gốc vô minh; không còn nô lệ chúng, bị chúng sai sử.

Thí dụ có người hàng xóm nói không tốt về mình, có người thuật lại với mình, mình nổi sân, đỏ mặt tìm lại nhà đó đôi chối tranh cãi. Nguyên nhân gì khiến mình đi? Niệm sân chi phối sai sử, lúc đó mình mất hết sáng suốt. Nếu buổi đầu biết dừng lại, đừng để lệ thuộc vào niệm sân thì an ổn biết bao nhiêu. Thế nên mới thấy có trí tuệ biết đúng như thật là phá được vô minh, gốc của phiền não. Vô minh phá rồi thì các hành nghiệp không thể dẫn mình đi tạo nghiệp thọ khổ. Việc tu thật đơn giản:

khi nghe ai nói trái tai, niệm sân dấy lên, biết nó không thật thì nó không sai sử được mình, một lát nó hết. Như vậy thấy như không tu mà là thật tu.

Phẩm này thấy như nói chuyện điên đảo mà sự thật là dạy chúng ta một lối tu, thấy tận gốc của phiền não, biết nó không thật thì nó không sai sử mình. Sống được như vậy là khéo tu. Còn nếu để phiền não dẫn đi tạo nghiệp rồi buồn khóc, sám hối ăn năn, tu như vậy thì khổ hoài. Tóm lại việc tu của chúng ta là phải sáng suốt thấy từ buổi đầu từng tâm niệm, đừng đợi nó thành nghiệp rồi mới thấy thì quá muộn, khó sửa.

XXIV- PHẨM QUÁN TỨ ĐẾ

Chánh văn:

Hỏi: Phá bốn điên đảo, thông suốt tứ đế, được bốn quả Sa-môn.

Nếu tất cả đều không,
Không sanh cũng không diệt,
Như thế ắt không có,
Cái pháp tứ thánh đế.
Vì không có tứ đế,
Kiến khổ với đoạn tập,
Chứng diệt và tu đạo,
Việc như thế đều không.
Do vì việc ấy không,
Ắt không có bốn quả,
Vì không có bốn quả,
Thì Đắc, Hướng cũng không.

Nếu không tám hiền thánh,
Thì không có Tăng bảo,
Vì không có tứ đế,
Cũng không có Pháp bảo.
Vì không Pháp, Tăng bảo,
Cũng không có Phật bảo,
Như thế nói nghĩa Không,
Ấy là phá Tam bảo.

Nếu tất cả thế gian đều không, không có gì tức nên không sanh không diệt. Do vì không sanh không diệt nên không có tứ thánh đế. Vì cớ sao? Từ tập đế sanh khổ đế, tập đế là nhân, khổ đế là quả. Diệt khổ tập đế gọi là diệt đế, đến được diệt đế gọi là đạo đế, đạo đế là nhân, diệt đế là quả. Như thế tứ đế có nhân có quả. Nếu không sanh không diệt thì không có tứ đế. Vì không có tứ đế thì không kiến khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo. Vì kiến khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo không thì không có bốn quả Sa-môn. Vì bốn quả Sa-môn không thì không có bốn Hướng, bốn Đắc. Nếu không có tám bậc hiền thánh này thì không có Tăng bảo. Lại vì tứ thánh đế không nên Pháp bảo cũng không. Nếu không Pháp bảo, Tăng bảo, làm sao có Phật? Đắc pháp gọi là Phật, không pháp sao là Phật? Ông nói các pháp đều không ắt là phá hoại Tam bảo.

Lại nữa:

Pháp Không hoại nhân quả,
Cũng hoại cả tội phước,

Cũng thảy đều hủy hoại,

Tất cả pháp thế tục.

Nếu nhận pháp Không ắt phá tội phước và quả báo tội phước, cũng phá pháp thế tục. Vì có những lỗi như thế nên các pháp chẳng nên Không.

Đáp: **Nay ông thật không thể**

Biết Không, nhân duyên Không,

Và biết được nghĩa Không,

Thế nên tự sanh não.

Ông không hiểu thế nào là tướng Không, do nhân duyên gì mà nói Không, cũng không hiểu nghĩa Không. Vì không thể biết như thật mới sanh nghi nạn như thế.

Lại nữa:

Chư Phật y nhị đế,

Vì chúng sanh nói pháp,

Một là thế tục đế,

Hai (là) đệ nhất nghĩa đế.

Nếu người không thể biết,

Phân biệt được hai đế,

Đối pháp Phật sâu xa,

Không biết nghĩa chân thật.

Thế tục đế là tất cả pháp tánh Không mà thế gian điên đảo nên sanh pháp hư vọng nơi thế gian cho là thật. Các hiền thánh thật biết tánh điên đảo

nên biết tất cả pháp đều Không, không sanh, nơi thánh nhân là đệ nhất nghĩa đế gọi là thật. Chư Phật y hai đế ấy mà vì chúng sanh nói pháp. Nếu người không thể như thật phân biệt hai đế ắt đối với pháp Phật sâu xa không biết nghĩa chân thật. Nếu bảo tất cả pháp chẳng sanh là đệ nhất nghĩa đế, không cần có đệ nhị thế tục đế, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao?

Nếu không y tục đế,
Không được đệ nhất nghĩa.
Không được đệ nhất nghĩa,
Thì không được Niết-bàn.

Đệ nhất nghĩa đều nhân ngôn thuyết. Ngôn thuyết là thế tục. Thế nên nếu chẳng y thế tục thì đệ nhất nghĩa ắt không thể nói. Nếu không được đệ nhất nghĩa, làm sao được đến Niết-bàn? Thế nên các pháp tuy không sanh mà có hai đế.

Lại nữa:

Không khéo chánh quán Không,
Độn căn ắt tự hại,
Như không giỏi chú thuật,
Không giỏi bắt rắn độc.

Nếu người độn căn không khéo hiểu pháp Không, nơi pháp Không có lỗi mà sanh tà kiến. Như vì lợi mà bắt rắn độc, không giỏi bắt (rắn) trở lại bị hại. Lại như dùng chú thuật muốn làm hại người,

không thể khéo thành tựu ắt trở lại tự hại. Kẻ độn căn quán pháp Không cũng lại như thế.

Lại nữa:

Thế Tôn biết pháp ấy,

Tướng sâu xa vi diệu,

Độn căn không hiểu đến,

Thế nên không muốn nói.

Thế Tôn do pháp sâu xa vi diệu, chẳng phải kẻ độn căn hiểu đến, thế nên không muốn nói.

Lại nữa:

Ông bảo tôi chấp Không,

Mà là tôi sanh lỗi.

Nay ông nói lỗi đó,

Nơi Không ắt không có.

Ông bảo vì tôi chấp Không là tôi sanh lỗi. Tôi nói tánh Không, Không cũng không, không có lỗi như thế.

Lại nữa:

Do vì có nghĩa Không,

Tất cả pháp được thành.

Nếu không có nghĩa Không,

Tất cả (pháp) ắt chẳng thành.

Do vì có nghĩa Không nên tất cả pháp thế gian, xuất thế gian thảy đều thành tựu. Nếu không có nghĩa Không ắt đều không thành tựu.

Lại nữa:

Nay ông tự có lỗi,

Mà xoay trở về tôi,

Ví như người cưỡi ngựa,

Tự quên ngựa mình cưỡi.

Ông ở trong pháp Có có lỗi, không thể tự biết mà ở trong pháp Không thấy lỗi, như người cưỡi ngựa mà quên ngựa mình cưỡi. Vì cớ sao?

Nếu ông thấy các pháp,

Quyết định là có tánh,

Tức là thấy các pháp,

Không nhân cũng không duyên.

Ông nói các pháp có tánh quyết định, nếu vậy thì thấy các pháp không nhân, không duyên. Vì cớ sao? Nếu pháp quyết định có tánh thì nên chẳng sanh, chẳng diệt. Pháp như thế đâu dùng nhân duyên. Nếu các pháp từ nhân duyên sanh thì không có tánh, thế nên các pháp quyết định có tánh ắt không nhân duyên. Nếu bảo các pháp quyết định trụ tự tánh, ấy ắt không đúng. Vì cớ sao?

Tức là phá nhân quả,

Tác, tác giả, tác pháp,

Cũng lại hoại tất cả,

Sanh diệt của vạn vật.

Các pháp có tánh quyết định ắt không các việc nhân quả v.v... Như kệ nói:

Pháp do các duyên sanh,
Ta nói tức là Không,
Cũng gọi là Giả danh,
Cũng là nghĩa Trung đạo.
Chưa từng có một pháp,
Chẳng từ nhân duyên sanh,
Thế nên tất cả pháp,
Cả thảy đều là Không.

Pháp do các nhân duyên sanh, tôi nói tức là Không. Vì cớ sao? Các duyên đầy đủ hòa hợp mà vật được sanh. Vật ấy thuộc các nhân duyên nên không tự tánh, không tự tánh nên Không, Không cũng lại không. Chỉ vì dẫn đường chúng sanh nên dùng giả danh nói. Lìa hai bên có không nên gọi là Trung đạo. Vì pháp ấy không tánh nên không được nói có, cũng vì không Không, nên không được nói không. Nếu pháp có tánh tướng thì không đợi các duyên mà có. Nếu chẳng đợi các duyên thì không có pháp, thế nên không có pháp chẳng Không. Trước ông nói pháp Không có lỗi, lỗi này nay trở về ông. Vì cớ sao?

Nếu tất cả chẳng Không,
Ắt không có sanh diệt,
Như thế ắt không có,
Cái pháp tứ thánh đế.

Nếu tất cả pháp mỗi pháp có tự tánh, chẳng Không ắt không có sanh diệt. Vì không sanh diệt thì không có pháp tứ thánh đế. Vì cớ sao?

Nếu chẳng từ duyên sanh,
Làm sao sẽ có khổ?
Vô thường là nghĩa khổ,
Tánh (quyết) định không vô thường.

Nếu không từ duyên sanh thì không có khổ. Vì cớ sao? Kinh nói vô thường là nghĩa khổ. Nếu khổ có tánh quyết định làm sao có vô thường vì chẳng bỏ tự tánh?

Lại nữa:

Nếu khổ có tánh (quyết) định,
Cớ sao từ tập sanh?
Thế nên không có tập,
Do vì phá nghĩa Không.

Nếu khổ quyết định có tánh thì không nên lại sanh vì trước đã có. Nếu vậy thì không có tập đế, vì phá hoại nghĩa Không.

Lại nữa:

Khổ nếu có định tánh,
Ắt không nên có diệt.
Ông chấp tánh quyết định,
Tức là phá diệt đế.

Nếu khổ có tánh quyết định thì không nên diệt. Vì cớ sao? Vì tánh ắt không mất.

Lại nữa:

Nếu khổ có định tánh,

Thì không có tu đạo.

Đạo có thể tu tập,

Tức không có định tánh.

Nếu pháp quyết định có ắt không có tu đạo. Vì cớ sao? Nếu pháp thật ắt là thường, thường thì không thể tăng trưởng. Nếu đạo có thể tu, đạo ắt không có tánh quyết định.

Lại nữa:

Nếu không có khổ đế,

Và không tập, diệt đế,

Đạo có thể diệt khổ,

Trọn đi đến chỗ nào?

Các pháp nếu trước quyết định có tánh thì không có khổ tập diệt đế, nay đạo diệt khổ trọn là đến chỗ diệt khổ nào?

Lại nữa:

Nếu khổ (quyết) định có tánh,

Từ trước không có thấy,

Hiện nay làm sao thấy?

Vì tánh nó không khác.

Nếu trước, khi là phàm phu không thể thấy tánh khổ, thì nay cũng không nên thấy. Vì cớ sao? Vì chẳng thấy tánh quyết định.

Lại nữa:

Như kiến khổ không đúng,

Đoạn tập và chứng diệt,

Tu đạo và tứ quả,

Ấy cũng đều không đúng.

Như tánh khổ đế trước chẳng thể thấy, sau cũng không nên thấy. Như thế cũng chẳng nên có đoạn tập, chứng diệt, tu đạo. Vì cớ sao? Tánh tập ấy từ trước đến giờ không đoạn, nay cũng không nên đoạn vì tánh không thể đoạn. Diệt từ trước đến giờ không chứng, nay cũng không nên chứng vì từ trước đến giờ không chứng. Đạo từ trước đến giờ không tu, nay cũng không nên tu vì từ trước đến giờ không tu. Thế nên tứ thánh đế, kiến đoạn chứng tu bốn thứ hạnh đều không nên có. Vì bốn thứ hạnh không, nên bốn đạo quả cũng không. Vì cớ sao?

Tánh bốn đạo quả ấy,

Từ trước không thể được,

Tánh các pháp nếu (quyết) định,

Nay sao có thể được?

Các pháp nếu có tánh quyết định, bốn quả Sa-môn từ trước đến giờ chưa được, nay làm sao có thể được? Nếu có thể được thì tánh không quyết định.

Lại nữa:

Nếu không có bốn quả,

Thì không có Đắc, Hướng,

Vì không có tám thánh,

Ắt không có Tăng bảo.

Vì không có bốn quả Sa-môn thì không có Đắc quả, Hướng quả. Vì không có tám bậc hiền thánh thì không có Tăng bảo, mà kinh nói tám bậc hiền thánh gọi là Tăng bảo.

Lại nữa:

Vì không tứ thánh đế,

Cũng không có Pháp bảo,

Không Pháp bảo, Tăng bảo,

Làm sao có Phật bảo?

Hành tứ thánh đế được pháp Niết-bàn. Nếu không tứ đế thì không Pháp bảo, nếu không hai bảo, làm sao sẽ có Phật bảo? Ông do nhân duyên như thế nói các pháp có tánh quyết định, ắt phá hoại Tam bảo.

Hỏi: Ông tuy phá các pháp nhưng đạo cứu cánh A-nậu-đa-la Tam-miệu Tam-bồ-đề nên có. Vì nhân đạo ấy nên gọi là Phật.

Đáp: **Ông nói ắt không phải**

Bồ-đề mà có Phật,

Cũng lại chẳng nhân Phật,
Mà lại có Bồ-đề.

Ông nói các pháp có tánh quyết định ắt chẳng nên nhân Bồ-đề có Phật, nhân Phật đạo có Bồ-đề, vì hai tánh ấy thường quyết định.

Lại nữa:

Tuy lại siêng tinh tấn,
Tu hành đạo Bồ-đề,
Nếu trước không tánh Phật,
Không nên được thành Phật.

Do trước không có tánh như sắt không tánh vàng, tuy dùng các cách luyện lọc trọn không thành vàng.

Lại nữa:

Nếu các pháp chẳng Không,
Không người tạo tội phước,
Chẳng không làm sao tạo?
Vì tánh nó quyết định.

Nếu các pháp chẳng Không trọn không có người tạo tội phước. Vì cớ sao? Vì tánh tội phước trước đã có, lại không có tạo, người tạo.

Lại nữa:

Ông ở trong tội phước,
Chẳng sanh ra quả báo,
Ấy là lìa tội phước,
Mà có các quả báo.

Ông ở trong nhân duyên tội phước đều không có quả báo thì nên lìa nhân duyên tội phước mà có quả báo. Vì cớ sao? Vì quả báo không đợi nhân mà có.

***Hỏi**: Lìa tội phước có thể không có quả báo thiện ác, nhưng từ tội phước có quả báo thiện ác.*

***Đáp**:* **Nếu bảo từ tội phước,**
Mà sanh ra quả báo,
Quả từ tội phước sanh,
Làm sao nói chẳng Không?

Nếu lìa tội phước không có quả báo thiện ác, làm sao nói quả chẳng Không? Nếu vậy lìa tác, tác giả thì không tội phước. Trước ông nói các pháp chẳng không, việc ấy không đúng.

Lại nữa:
Ông phá tất cả pháp,
Các nhân duyên nghĩa Không,
Ắt là phá thế tục,
Tất cả pháp Có khác.

Nếu ông phá pháp các nhân duyên đệ nhất nghĩa Không, ắt phá tất cả pháp thế tục. Vì cớ sao?
Nếu phá cái nghĩa Không,
Tức nên không sở tác,
Không tạo mà có tạo,
Không tạo gọi tác giả.

Nếu phá nghĩa Không thì tất cả quả đều không tạo, không nhân. Lại chẳng tạo mà tạo, lại tất cả tác giả không nên có sở tác. Lại lìa tác giả nên có nghiệp, có quả báo, có thọ giả, nhưng việc ấy đều không đúng, thế nên chẳng nên phá Không.

Lại nữa:

Nếu có tánh quyết định,
Tất cả tướng thế gian,
Ắt chẳng sanh, chẳng diệt,
Thường trụ mà chẳng hoại.

Nếu các pháp có tánh quyết định thì các thứ tướng ở thế gian, trời, người, súc sanh, muôn vật đều nên chẳng sanh chẳng diệt, thường trụ không hoại. Vì cớ sao? Vì có tánh thật không thể đổi khác, mà hiện thấy muôn vật mỗi loại đều có tướng đổi khác, sanh diệt đổi dời, thế nên chẳng nên có tánh quyết định.

Lại nữa:

Nếu không có pháp Không,
Chưa được chẳng nên được,
Cũng không đoạn phiền não,
Cũng không việc hết khổ.

Nếu không có pháp Không thì thế gian, xuất thế gian có các công đức chưa được đều không nên được, cũng không nên có người đoạn phiền não, cũng không có hết khổ. Vì cớ sao? Vì tánh quyết định.

Thế nên trong kinh nói:
Nếu thấy pháp nhân duyên,
Ắt là hay thấy Phật,
Thấy khổ tập diệt đạo.

Nếu người thấy tất cả pháp từ các duyên sanh, người ấy ắt hay thấy pháp thân Phật, tăng trưởng trí tuệ, hay thấy tứ thánh đế khổ tập diệt đạo. Thấy tứ thánh đế được tứ quả, diệt các khổ não, thế nên không nên phá nghĩa Không. Nếu phá nghĩa Không ắt phá pháp nhân duyên. Phá pháp nhân duyên ắt phá hoại Tam bảo. Nếu phá hoại Tam bảo ắt là tự phá.

Giảng:

Phẩm trước cho chúng ta hiểu thế nào là điên đảo, điên đảo là phiền não của chúng sanh. Trái với điên đảo là tứ thánh đế. Điên đảo không thật thì tứ thánh đế có thật không?

Hỏi: Phá bốn điên đảo, thông suốt tứ đế, được bốn quả Sa-môn.

Nếu tất cả đều không,
Không sanh cũng không diệt,
Như thế ắt không có,
Cái pháp tứ thánh đế.

Nếu ông cho tất cả pháp đều không, không sanh không diệt thì không có pháp tứ thánh đế.

Vì không có tứ đế,
Kiến khổ với đoạn tập,
Chứng diệt và tu đạo,
Việc như thế đều không.
Do vì việc ấy không,
Ắt không có bốn quả,
Vì không có bốn quả,
Thì Đắc, Hướng cũng không.

Đắc là chỉ cho đắc Tu-đà-hoàn tới đắc A-la-hán. Hướng là hướng Tu-đà-hoàn tới hướng A-la-hán.

Nếu không tám hiền thánh,
Thì không có Tăng bảo,
Vì không có tứ đế,
Cũng không có Pháp bảo.
Vì không Pháp, Tăng bảo,
Cũng không có Phật bảo,
Như thế nói nghĩa Không,
Ấy là phá Tam bảo.

Ngoại nhân kết tội: Nếu ông cho tất cả pháp không tự tánh, không sanh không diệt thì không có tứ đế. Không pháp tứ đế thì không có Pháp bảo, không có tám bậc hiền thánh là Tăng bảo. Không Pháp bảo, không Tăng bảo thì không có Phật bảo. Vậy là ông phá Tam bảo. Tội phá Tam bảo là tội đọa địa ngục.

Đây giải thích:

Nếu tất cả thế gian đều không, không có gì tức nên không sanh không diệt. Do vì không sanh không diệt nên không có tứ thánh đế. Vì cớ sao? Từ tập đế sanh khổ đế, tập đế là nhân, khổ đế là quả. Diệt khổ tập đế gọi là diệt đế, đến được diệt đế gọi là đạo đế, đạo đế là nhân, diệt đế là quả. Khổ đế có là từ nhân tập đế, bây giờ diệt tập đế tức là diệt khổ tập đế.

Như thế tứ đế có nhân có quả. Nếu không sanh không diệt thì không có tứ đế. Vì không có tứ đế thì không kiến khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo. Vì kiến khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo không thì không có bốn quả Sa-môn. Vì bốn quả Sa-môn không thì không có bốn Hướng, bốn Đắc. Nếu không có tám bậc hiền thánh này thì không có Tăng bảo. Lại vì tứ thánh đế không nên Pháp bảo cũng không. Nếu không Pháp bảo, Tăng bảo, làm sao có Phật? Đắc pháp gọi là Phật, không pháp sao là Phật? Như vậy Pháp bảo, Tăng bảo có thì mới có Phật bảo vì Tam bảo không thể rời nhau.

Ông nói các pháp đều không ắt là phá hoại Tam bảo. Không những phá hoại Tam bảo mà còn phá hoại các pháp khác nữa.

Lại nữa:

Pháp Không hoại nhân quả,
Cũng hoại cả tội phước,
Cũng thảy đều hủy hoại,
Tất cả pháp thế tục.

Nếu nhận pháp Không ắt phá tội phước và quả báo tội phước, cũng phá pháp thế tục. Vì có những lỗi như thế nên các pháp chẳng nên Không. Trước trong thuyết Không có nói không tự tánh nên không sanh không diệt. Trong bát bất nói: bất sanh bất diệt v.v... không sanh không diệt thì làm gì có pháp tứ đế? Không tứ đế thì không Tam bảo. Chẳng những không Tam bảo mà không cả tội phước thế gian v.v... Như vậy đã vô tình phá hoại Tam bảo, phá hoại tất cả pháp thế gian, tội đó rất nặng.

Đáp: Nay ông thật không thể
Biết Không, nhân duyên Không,
Và biết được nghĩa Không,
Thế nên tự sanh não.

Một là ông không biết tướng Không, hai là không biết nhân duyên Không, ba là không biết nghĩa Không. Ông sanh bực bội là tại không biết ba thứ này.

Ông không hiểu thế nào là tướng Không, do nhân duyên gì mà nói Không, cũng không hiểu nghĩa Không. Vì không thể biết như thật mới sanh nghi nạn như thế.

Lại nữa:
Chư Phật y nhị đế,
Vì chúng sanh nói pháp,
Một là thế tục đế,
Hai (là) đệ nhất nghĩa đế.
Nếu người không thể biết,

Phân biệt được hai đế,
Đối pháp Phật sâu xa,
Không biết nghĩa chân thật.

Phật nói pháp là y cứ hai đế: thế tục đế và đệ nhất nghĩa đế. Người nào không hiểu được hai đế này rành rẽ thì người đó không thể hiểu được ý nghĩa thâm sâu của Phật pháp. Ông bác tôi vì ông không hiểu hai đế, tức là không hiểu được nghĩa sâu của Phật pháp.

Thế tục đế là tất cả pháp tánh Không mà thế gian điên đảo nên sanh pháp hư vọng nơi thế gian cho là thật. Tánh tất cả pháp là Không mà người thế gian do điên đảo, chấp các pháp thế gian hư dối cho là thật, đó là thế tục đế.

Các hiền thánh thật biết tánh điên đảo nên biết tất cả pháp đều Không, không sanh, nơi thánh nhân là đệ nhất nghĩa đế gọi là thật. Tất cả pháp tánh Không là đệ nhất nghĩa đế, thánh nhân cho là thật. Còn thế gian cho pháp hư vọng là thật gọi là thế tục đế. Như vậy ai biết tất cả pháp đều là duyên hợp tánh Không, người đó là thánh nhân. Nếu thấy các pháp thế gian hư dối mà cho là thật, đó là phàm phu. Như thấy hoa cho là thật, là đẹp, đó là phàm phu, hay cho lời nói là thật cũng là phàm phu.

Chư Phật y hai đế ấy mà vì chúng sanh nói pháp. Nếu người không thể như thật phân biệt hai đế ắt đối với pháp Phật sâu xa không biết nghĩa chân thật. Nếu bảo tất cả pháp chẳng sanh là đệ nhất nghĩa đế,

không cần có đệ nhị thế tục đế, ấy cũng không đúng. Nếu chỉ nói đệ nhất nghĩa đế là cao, là đủ rồi, không cần thế tục đế, điều đó không đúng.

Vì cớ sao?

Nếu không y tục đế,
Không được đệ nhất nghĩa.
Không được đệ nhất nghĩa,
Thì không được Niết-bàn.

Đệ nhất nghĩa đều nhân ngôn thuyết. Ngôn thuyết là thế tục. Thế nên nếu chẳng y thế tục thì đệ nhất nghĩa ắt không thể nói. Nếu không được đệ nhất nghĩa, làm sao được đến Niết-bàn? Thế nên các pháp tuy không sanh mà có hai đế. Thế tục đế là ngôn ngữ theo thế tục như bàn, đồng hồ, nhà v.v... Muốn biết đệ nhất nghĩa thì cũng y cứ ngôn ngữ thế tục, thế gian gọi cái bàn, mình cũng nói cái bàn, nhưng phân tích cái bàn không thật, do duyên hợp không tự tánh, đó là đệ nhất nghĩa đế. Như vậy từ thế tục đế bước sang đệ nhất nghĩa đế, điều đó hết sức rõ ràng. Hai đế này là căn bản để Phật hướng dẫn chúng sanh đến chỗ giác ngộ, đến được Niết-bàn.

Trước chúng ta không thấy đường đi nên sụp hầm, té hố. Nay Phật cho ngọn đuốc, mắt sáng có hướng đi, mà không chịu đi ngay đường thẳng lối thì lọt hầm sụp hố, như vậy lỗi tại ai? Bây giờ muốn biết rõ đường đi đến Niết-bàn, chỉ cần thấy tất cả pháp duyên hợp không tự tánh, không thật nên không còn mê chấp,

không còn đấu tranh hơn thua phải quấy. Từ đó dẹp hết mọi phiền não, tiến tới Niết-bàn dễ dàng.

Lại nữa:

Không khéo chánh quán Không,
Độn căn ắt tự hại,
Như không giỏi chú thuật,
Không giỏi bắt rắn độc.

Ngài Luận chủ quở: Ông giống như người không biết bắt rắn mà bắt chước bắt rắn là tự hại. Đến đây ngài vẫn chưa giải những nghi nạn về phá Tam bảo, phá pháp thế gian...

Nếu người độn căn không khéo hiểu pháp Không, nơi pháp Không có lỗi mà sanh tà kiến. Như vì lợi mà bắt rắn độc, không giỏi bắt (rắn) trở lại bị hại. Lại như dùng chú thuật muốn làm hại người, không thể khéo thành tựu ắt trở lại tự hại. Kẻ độn căn quán pháp Không cũng lại như thế. Kẻ độn căn nghe nói pháp Không tưởng là không ngơ, là không đối với có nên chấp một bên, gọi là tà kiến. Nói Không đây là nói các pháp tự tánh Không, không có một pháp quyết định. Không này vượt lên trên, không phải là cái không nghiêng bên có và bên không.

Lại nữa:

Thế Tôn biết pháp ấy,
Tướng sâu xa vi diệu,
Độn căn không hiểu đến,
Thế nên không muốn nói.

Thế Tôn do pháp sâu xa vi diệu, chẳng phải kẻ độn căn hiểu đến, thế nên không muốn nói. Vì vậy mà ban đầu Phật không nói pháp này.

Lại nữa:

Ông bảo tôi chấp Không,
Mà là tôi sanh lỗi.
Nay ông nói lỗi đó,
Nơi Không ắt không có.

Ông bảo tôi chấp Không là tôi có lỗi, nhưng nơi lý Không không có lỗi như thế.

Ông bảo vì tôi chấp Không là tôi sanh lỗi. Tôi nói tánh Không, Không cũng không, không có lỗi như thế.

Lại nữa:

Do vì có nghĩa Không,
Tất cả pháp được thành.
Nếu không có nghĩa Không,
Tất cả (pháp) ắt chẳng thành.

Do vì có nghĩa Không nên tất cả pháp thế gian, xuất thế gian thảy đều thành tựu. Nếu không có nghĩa Không ắt đều không thành tựu. Đến đây Luận chủ bắt đầu giải thích, nhưng trước khi giải thích ngài nói tầm vóc quan trọng của nghĩa Không. Do có nghĩa Không nên tất cả pháp được thành. Nếu không có nghĩa Không thì tất cả pháp không được thành.

Lại nữa:

Nay ông tự có lỗi,
Mà xoay trở về tôi,

Ví như người cưỡi ngựa,
Tự quên ngựa mình cưỡi.

Ông ở trong pháp Có có lỗi, không thể tự biết mà ở trong pháp Không thấy lỗi, như người cưỡi ngựa mà quên ngựa mình cưỡi. Ngay nơi pháp Có ông đã bị lỗi mà không thấy, lại nhìn qua pháp Không của người rồi nói người có lỗi, như người cưỡi ngựa quên ngựa mình cưỡi.

Vì cớ sao?

Nếu ông thấy các pháp,
Quyết định là có tánh,
Tức là thấy các pháp,
Không nhân cũng không duyên.

Nếu quyết định các pháp có tự tánh thì không nhân không duyên, như vậy là ông có lỗi.

Ông nói các pháp có tánh quyết định, nếu vậy thì thấy các pháp không nhân, không duyên. Vì cớ sao? Nếu pháp quyết định có tánh thì nên chẳng sanh, chẳng diệt. Pháp như thế đâu dùng nhân duyên. Nếu các pháp từ nhân duyên sanh thì không có tánh, thế nên các pháp quyết định có tánh ắt không nhân duyên. Nếu bảo các pháp quyết định trụ tự tánh, ấy ắt không đúng. Vì cớ sao?

Tức là phá nhân quả,
Tác, tác giả, tác pháp,
Cũng lại hoại tất cả,
Sanh diệt của vạn vật.

Nếu ông nói tất cả pháp có tánh cố định là phá nhân duyên, phá nhân duyên là phá nhân quả. Phá nhân duyên, nhân quả thì phá tác, tác giả, tác pháp. Như cái bàn nếu cố định sẵn có thì không đợi làm, không người làm và cũng không phải pháp do làm mà thành. Pháp cố định thì không đổi thay tức là không sanh diệt, vậy là hoại tất cả sanh diệt của muôn vật thế gian.

Các pháp có tánh quyết định ắt không các việc nhân quả v.v... Như kệ nói:

Pháp do các duyên sanh,
Ta nói tức là Không,
Cũng gọi là Giả danh,
Cũng là nghĩa Trung đạo.

Nguyên bản chữ Hán là:

Chúng nhân duyên sanh pháp,
Ngã thuyết tức thị Không,
Diệc vi thị Giả danh,
Diệc thị Trung đạo nghĩa.

Chỗ khác ghi:

Nhân duyên sở sanh pháp,
Ngã thuyết tức thị Không,
Diệc danh vi Giả danh,
Diệc danh Trung đạo nghĩa.

Bài kệ này có tầm vóc hết sức quan trọng. Tông Thiên Thai Giáo Quán được thành lập, vị tổ đầu tiên

là ngài Huệ Văn, tổ thứ hai là ngài Huệ Tư, tổ thứ ba là ngài Trí Khải, thường được gọi là Trí Giả đại sư. Ngài Huệ Tư khi đọc Trung Quán đến bốn câu kệ này lãnh hội được, từ đó lập ra pháp tu Nhất tâm tam quán là:

1. Không quán: Quán tất cả pháp đều không tự tánh.

2. Giả quán: Các pháp do duyên hợp có giả tướng, giả danh. Thí dụ cái bàn, cái nhà là giả tướng, giả danh, không có thật thể. Cái bàn do ván ghép lại rồi đóng đinh... tạm gọi là bàn, chứ không có thật thể. Cái nhà do gạch và xi măng kết lại thành tường, tôn ráp lại thành mái, không có thật thể, tạm đặt tên là nhà. Thấy các pháp không tự tánh là quán Không, các pháp có chỉ là giả danh, giả tướng là quán Giả. Thế nên có không thật có, không cũng không thật không, chỉ là không có tự thể, duyên hợp mới có giả danh, giả tướng. Vậy là từ Không bước qua Giả.

3. Trung quán: Trung là vượt lên trên cả hai, không thấy có không thấy không. Thử hỏi khi tâm chúng ta không kẹt có và không thì lúc đó nó ra sao? Nó rỗng lặng, thênh thang trùm khắp, đó là Trung đạo. Đây là thuộc thiền Đại thừa.

Chỉ bốn câu kệ mà thành một pháp tu. Pháp tu này là y cứ chánh pháp của Phật nói về lý nhân duyên. Từ lý nhân duyên mà khai thác thành hai pháp quán: quán Không và quán Giả. Nhờ quán Không, quán Giả nên tâm vượt lên trên cả có không, đó là Trung đạo. Thấy đồng hồ, tâm trụ nơi đồng hồ nên kẹt vào đó. Nếu không kẹt vào vật nào hết thì tâm thênh thang.

Thế nên Trung đạo là một tâm thể trùm khắp, vượt trên có không, chứ không phải ở giữa có và không.

Chưa từng có một pháp,
Chẳng từ nhân duyên sanh,
Thế nên tất cả pháp,
Cả thảy đều là Không.

Không là không tự tánh. Nhờ nghĩa Không này chúng ta biết rõ lối tu tiến thẳng tới Niết-bàn, Trung đạo vượt lên có không, không còn sanh diệt, nên có thể gọi là Niết-bàn.

Giải thích:

Pháp do các nhân duyên sanh, tôi nói tức là Không. Vì cớ sao? Các duyên đầy đủ hòa hợp mà vật được sanh. Vật ấy thuộc các nhân duyên nên không tự tánh, không tự tánh nên Không, Không cũng lại không. Chỉ vì dẫn đường chúng sanh nên dùng giả danh nói. Lìa hai bên có không nên gọi là Trung đạo. Vì pháp ấy không tánh nên không được nói có, cũng vì không Không, nên không được nói không. Nếu pháp có tánh tướng thì không đợi các duyên mà có. Nếu chẳng đợi các duyên thì không có pháp, thế nên không có pháp chẳng Không. Trước ông nói pháp Không có lỗi, lỗi này nay trở về ông. Vì cớ sao?

Nếu tất cả chẳng Không,
Ắt không có sanh diệt,
Như thế ắt không có,
Cái pháp tứ thánh đế.

Nếu tất cả pháp mỗi pháp có tự tánh, chẳng Không ắt không có sanh diệt. Vì không sanh diệt thì không có pháp tứ thánh đế. Vì cớ sao?

Nếu chẳng từ duyên sanh,
Làm sao sẽ có khổ?
Vô thường là nghĩa khổ,
Tánh (quyết) định không vô thường.

Vô thường gọi là khổ. Sanh lão bệnh tử là tướng vô thường của con người, tức là tướng của khổ đế.

Nếu không từ duyên sanh thì không có khổ. Vì cớ sao? Kinh nói vô thường là nghĩa khổ. Nếu khổ có tánh quyết định làm sao có vô thường vì chẳng bỏ tự tánh?

Chẳng bỏ tự tánh là tánh nguyên vẹn không bỏ, mà không bỏ sao gọi là vô thường?

Lại nữa:

Nếu khổ có tánh (quyết) định,
Cớ sao từ tập sanh?
Thế nên không có tập,
Do vì phá nghĩa Không.

Khổ có tánh cố định thì không có vô thường, tức không có nghĩa khổ thì không có khổ đế. Khổ có tánh cố định thì không đợi duyên hợp, cũng không có tập đế.

Nếu khổ quyết định có tánh thì không nên lại sanh vì trước đã có. Nếu vậy thì không có tập đế, vì phá hoại nghĩa Không.

Lại nữa:

Khổ nếu có định tánh,
Ắt không nên có diệt.
Ông chấp tánh quyết định,
Tức là phá diệt đế.

Diệt là trước có khổ rồi sau tiêu diệt. Nếu khổ có tánh quyết định thì không diệt được nên không có diệt đế.

Nếu khổ có tánh quyết định thì không nên diệt. Vì cớ sao? Vì tánh ắt không mất.

Lại nữa:

Nếu khổ có định tánh,
Thì không có tu đạo.
Đạo có thể tu tập,
Tức không có định tánh.

Tu là sửa, là dẹp bỏ, đổi thay. Nếu khổ có tánh quyết định, làm sao dẹp bỏ, làm sao đổi thay, làm sao có thể tu?

Nếu pháp quyết định có ắt không có tu đạo. Vì cớ sao? Nếu pháp thật ắt là thường, thường thì không thể tăng trưởng. Nếu đạo có thể tu, thì đạo ắt không có tánh quyết định. Vì không quyết định cho nên sửa được.

Lại nữa:

Nếu không có khổ đế,
Và không tập, diệt đế,

Đạo có thể diệt khổ,

Trọn đi đến chỗ nào?

Đạo diệt khổ là đưa đến Niết-bàn. Nếu không có khổ, tập, diệt thì đạo diệt khổ sẽ đi đến chỗ nào?

Các pháp nếu trước quyết định có tánh thì không có khổ tập diệt đế, nay đạo diệt khổ trọn là đến chỗ diệt khổ nào?

Lại nữa:

Nếu khổ (quyết) định có tánh,

Từ trước không có thấy,

Hiện nay làm sao thấy?

Vì tánh nó không khác.

Các bậc hiền thánh từ kiến khổ, đoạn tập, chứng diệt, tu đạo mà được Niết-bàn. Hiện nay chúng ta là phàm phu chỉ thấy khổ là thiếu cơm, thiếu áo, chưa thấy được lý khổ chân thật là vô thường nên gọi là chưa thấy. Người tu thấy được lý khổ, vậy khổ không có tánh quyết định. Cho nên đây nói: Nếu khổ quyết định có tánh, thì trước không thấy, nay làm sao thấy vì tánh nó không đổi?

Nếu trước, khi là phàm phu không thể thấy tánh khổ, thì nay cũng không nên thấy. Vì cớ sao? Vì chẳng thấy tánh quyết định.

Lại nữa:

Như kiến khổ không đúng,

Đoạn tập và chứng diệt,

Tu đạo và tứ quả,
Ấy cũng đều không đúng.

Nếu khổ có tánh cố định, trước không thấy mà nay thấy là không đúng. Cũng vậy nếu tập cố định làm sao đoạn được? Vậy đoạn tập không đúng. Chứng diệt cũng vậy, pháp cố định làm sao diệt được, nên chứng diệt cũng không đúng. Nếu pháp cố định mà nói tu cũng không đúng. Cho nên nói: Nếu thấy khổ không đúng thì đoạn tập và chứng diệt, tu đạo và tứ quả cũng đều không đúng.

Như tánh khổ đế trước chẳng thể thấy, sau cũng không nên thấy. Như thế cũng chẳng nên có đoạn tập, chứng diệt, tu đạo. Vì cớ sao? Tánh tập ấy từ trước đến giờ không đoạn, nay cũng không nên đoạn vì tánh không thể đoạn. Diệt từ trước đến giờ không chứng, nay cũng không nên chứng vì từ trước đến giờ không chứng. Đạo từ trước đến giờ không tu, nay cũng không nên tu vì từ trước đến giờ không tu. Thế nên tứ thánh đế, kiến đoạn chứng tu bốn thứ hạnh đều không nên có. Vì bốn thứ hạnh không, nên bốn đạo quả cũng không. Vì cớ sao?

Tánh bốn đạo quả ấy,
Từ trước không thể được,
Tánh các pháp nếu (quyết) định,
Nay sao có thể được?

Trước không đắc không chứng, nay làm sao đắc chứng, vì tánh là quyết định?

Các pháp nếu có tánh quyết định, bốn quả Sa-môn từ trước đến giờ chưa được, nay làm sao có thể được? Nếu có thể được thì tánh không quyết định.

Lại nữa:

Nếu không có bốn quả,
Thì không có Đắc, Hướng,
Vì không có tám thánh,
Ắt không có Tăng bảo.

Vì không có bốn quả Sa-môn thì không có Đắc quả, Hướng quả. Vì không có tám bậc hiền thánh thì không có Tăng bảo, mà kinh nói tám bậc hiền thánh gọi là Tăng bảo. Hiện nay chúng ta tu có dám xưng là Tăng bảo đúng như kinh nói không? Trong kinh A-hàm có nhiều ông trưởng giả ăn thịt uống rượu, thê thiếp đầy đủ mà nghe Phật nói pháp tứ đế, rồi có lòng tin không lay chuyển, dù ai lý luận cách nào cũng không bị rúng động liền chứng Tu-đà-hoàn. Tu-đà-hoàn còn gọi là Dự lưu tức là dự vào dòng thánh. Còn chúng ta tu ăn chay, ở chùa mấy mươi năm mà không được gì hết, thật là buồn!

Nếu chúng ta có lòng tin không lay chuyển giống như vậy thì cũng chứng được quả Dự lưu hay ít ra cũng hướng Dự lưu, đó là bắt đầu bước vào dòng thánh, được dự vào hàng Tăng bảo. Chỉ là thấy được pháp tứ đế, nhận được lẽ thật, lòng tin chắc chắn không nghi ngờ, chưa nói hết tham sân si, đó là đã bước vào hàng hiền thánh. Cho nên giai đoạn đầu là kiến khổ, từ từ mới đến đoạn tập, chứng diệt và tu đạo.

Lại nữa:

Vì không tứ thánh đế,
Cũng không có Pháp bảo,
Không Pháp bảo, Tăng bảo,
Làm sao có Phật bảo?

Hành tứ thánh đế được pháp Niết-bàn. Nếu không tứ đế thì không Pháp bảo, nếu không hai bảo làm sao sẽ có Phật bảo? Ông do nhân duyên như thế nói các pháp có tánh quyết định, ắt phá hoại Tam bảo. Khi trước ông kết tội tôi phá hoại Tam bảo, bây giờ chính ông là người phá hoại Tam bảo.

Hỏi: Ông tuy phá các pháp nhưng đạo cứu cánh A-nậu-đa-la Tam-miệu Tam-bồ-đề nên có. Vì nhân đạo ấy nên gọi là Phật. Nhân đạo Vô thượng Chánh đẳng Chánh giác mà được gọi là Phật, như vậy đạo đó nên có.

Đáp: Ông nói ắt không phải
Bồ-đề mà có Phật,
Cũng lại chẳng nhân Phật,
Mà lại có Bồ-đề.

Ông nói các pháp có tánh quyết định ắt chẳng nên nhân Bồ-đề có Phật, nhân Phật đạo có Bồ-đề, vì hai tánh ấy thường quyết định. Nếu ông chấp các pháp có tánh cố định mà ông nói nhân pháp Bồ-đề có Phật là không đúng. Nếu cố định thì Bồ-đề là Bồ-đề, Phật là Phật, không thể nhân pháp này có pháp kia.

Lại nữa:

Tuy lại siêng tinh tấn,
Tu hành đạo Bồ-đề,
Nếu trước không tánh Phật,
Không nên được thành Phật.

Do trước không có tánh như sắt không tánh vàng, tuy dùng các cách luyện lọc trọn không thành vàng. Trong sắt không có vàng, dù có rèn đúc, luyện lọc cũng không thành vàng vì tánh nó cố định. Còn nghĩa Phật tánh của Phật nói là ngay nơi thân phàm phu có Phật tánh, tức là ngay trong mê có giác, giác mê không hai. Nếu nói cố định thì không đúng.

Lại nữa:

Nếu các pháp chẳng Không,
Không người tạo tội phước,
Chẳng không làm sao tạo?
Vì tánh nó quyết định.

Chẳng Không là có, có quyết định tức là có sẵn thì làm sao tạo?

Nếu các pháp chẳng Không trọn không có người tạo tội phước. Vì cớ sao? Vì tánh tội phước trước đã có, lại không có tạo, người tạo.

Lại nữa:

Ông ở trong tội phước,
Chẳng sanh ra quả báo,

Ấy là lìa tội phước,
Mà có các quả báo.

Nếu tánh quyết định thì không có tội phước quả báo thiện ác, vì quả báo là từ nhân, nếu quyết định thì không có nhân, không nhân làm sao có quả?

Ông ở trong nhân duyên tội phước đều không có quả báo thì nên lìa nhân duyên tội phước mà có quả báo. Vì cớ sao? Vì quả báo không đợi nhân mà có.

Hỏi: Lìa tội phước có thể không có quả báo thiện ác, nhưng từ tội phước có quả báo thiện ác.

Đáp: Nếu bảo từ tội phước,
Mà sanh ra quả báo,
Quả từ tội phước sanh,
Làm sao nói chẳng Không?

Các pháp không có tự tánh nên mới từ tội phước sanh ra quả báo, nếu có tự tánh thì không được.

Nếu lìa tội phước không có quả báo thiện ác, làm sao nói quả chẳng Không? Nếu vậy lìa tác, tác giả thì không tội phước. Trước ông nói các pháp chẳng không tức là quyết định, *việc ấy không đúng.*

Lại nữa:
Ông phá tất cả pháp,
Các nhân duyên nghĩa Không,
Ắt là phá thế tục,
Tất cả pháp Có khác.

Ông kết tội những người nói nghĩa Không là phá Tam bảo và phá luôn tội phước thế gian, nhưng ngược lại ông nói các pháp có tự tánh là chính ông phá hoại Tam bảo và luôn cả pháp thế gian.

Nếu ông phá pháp các nhân duyên đệ nhất nghĩa Không, ắt phá tất cả pháp thế tục. Vì cớ sao?

Nếu phá cái nghĩa Không,
Tức nên không sở tác,
Không tạo mà có tạo,
Không tạo gọi tác giả.

Không tạo mà có tạo, có tự tánh tức là cố định sẵn có thì không có tạo tác, không tạo tác mà có nên nói là có tạo. Không tạo gọi tác giả, nghĩa là không làm cũng gọi là tác giả. Thường thì có làm mới gọi người làm là tác giả, nhưng nếu sẵn có thì đâu đợi làm?

Nếu phá nghĩa Không thì tất cả quả đều không tạo, không nhân. Lại chẳng tạo mà tạo, vì đã có sẵn nên không làm mà có làm. *Lại tất cả tác giả không nên có sở tác,* cũng vì có sẵn nên không đợi tác giả làm. *Lại lìa tác giả nên có nghiệp, có quả báo, có thọ giả.* Vì các việc đó đã có sẵn.

Nhưng việc ấy đều không đúng, thế nên chẳng nên phá Không.

Lại nữa:

Nếu có tánh quyết định,
Tất cả tướng thế gian,

Ắt chẳng sanh, chẳng diệt,

Thường trụ mà chẳng hoại.

Nếu các pháp có tánh quyết định thì các thứ tướng ở thế gian, trời, người, súc sanh, muôn vật đều nên chẳng sanh chẳng diệt, thường trụ không hoại. Vì cớ sao? Vì có tánh thật không thể đổi khác, mà hiện thấy muôn vật mỗi loại đều có tướng đổi khác, sanh diệt đổi dời, thế nên chẳng nên có tánh quyết định. Thực tế muôn vật là đổi dời mà ông nói có quyết định là sai.

Lại nữa:

Nếu không có pháp Không,

Chưa được chẳng nên được,

Cũng không đoạn phiền não,

Cũng không việc hết khổ.

Nếu không có pháp Không thì thế gian, xuất thế gian có các công đức chưa được đều không nên được, cũng không nên có người đoạn phiền não, cũng không có hết khổ. Vì cớ sao? Vì tánh quyết định.

Thế nên trong kinh nói:

Nếu thấy pháp nhân duyên,

Ắt là hay thấy Phật,

Thấy khổ tập diệt đạo.

Nếu người thấy tất cả pháp từ các duyên sanh, người ấy ắt hay thấy pháp thân Phật, tăng trưởng trí tuệ, hay thấy tứ thánh đế khổ tập diệt đạo.

Thấy tứ thánh đế được tứ quả, diệt các khổ não, thế nên không nên phá nghĩa Không. Nếu phá nghĩa Không ắt phá pháp nhân duyên. Phá pháp nhân duyên ắt phá hoại Tam bảo. Nếu phá hoại Tam bảo ắt là tự phá.

Bài kệ trên trích trong kinh Trung A-hàm. Phật nói: Người nào thấy được lý nhân duyên thì người đó thấy Phật, cũng thấy pháp tứ đế. Tại sao? Thấy các pháp do nhân duyên sanh là thấy được lẽ thật, thấy được chân lý, đó là giác tức là thấy Phật, cũng thấy được pháp tứ đế vì tứ đế là bốn lẽ thật. Vậy chúng ta tìm giác ở đâu? Lục Tổ đã nói:

Phật pháp tại thế gian,
Bất ly thế gian giác.

Tất cả pháp thế gian là do nhân duyên hợp, không tự tánh, biết như vậy là giác ngộ, không cần tìm đâu xa; chứ không phải ngồi thiền xuất hồn đợi được điểm đạo, tụng kinh mong ước Phật xoa đầu, thọ ký v.v...

Ai cũng biết mọi sự vật ở thế gian này đều do nhiều duyên hợp lại, không có vật gì tự thành. Biết như vậy mà tại sao không hằng thấy như vậy? Như cái bàn do gỗ, đinh, thợ mộc... hợp lại thành. Nếu không hiểu lý nhân duyên, chỉ nhìn sự việc qua một khía cạnh, cho ý kiến của mình là đúng, bắt người khác phải theo ý mình rồi sanh tranh cãi, đó là sai lẽ thật, là không biết bảo tồn chân lý theo lời Phật dạy.

Học Trung Luận chúng ta thấy lý Trung quán có một nền tảng vững chắc, giữa Phật giáo Đại thừa

và Tiểu thừa có sự liên hệ. Lý nhân duyên là từ Phật nói trong kinh A-hàm mà khai triển sâu hơn, rộng hơn thành quán Không, quán Giả, quán Trung. Đó là từ lý căn bản Phật pháp mà khai triển ra chứ Đại thừa và Tiểu thừa đâu có khác. Như vậy tinh thần Phật pháp Đại thừa là lập cước ngay nơi giáo lý Nguyên thủy chứ không có ở ngoài, không riêng một bên.

XXV- PHẨM QUÁN NIẾT-BÀN

Chánh văn:

Hỏi: **Nếu tất cả pháp Không,**

Không sanh cũng không diệt,

Đoạn và diệt cái gì,

Mà gọi là Niết-bàn?

Nếu tất cả pháp Không ắt không sanh không diệt, không sanh không diệt thì đoạn cái gì, diệt cái gì mà gọi là Niết-bàn? Thế nên tất cả pháp chẳng nên Không. Vì các pháp chẳng Không nên đoạn các phiền não, diệt năm ấm gọi là Niết-bàn.

Đáp: **Nếu các pháp chẳng Không,**

Ắt không sanh không diệt,

Đoạn và diệt cái gì,

Mà gọi là Niết-bàn?

Nếu tất cả thế gian chẳng Không ắt không sanh không diệt thì đoạn cái gì, diệt cái gì mà gọi là Niết-bàn? Thế nên có, không hai môn không đến được Niết-bàn. Gọi là Niết-bàn:

Không được cũng không đến,
Chẳng đoạn cũng chẳng thường,
Chẳng sanh cũng chẳng diệt,
Ấy nói tên Niết-bàn.

Không được là nơi hạnh, nơi quả không sở đắc. Không đến là không chỗ có thể đến. Không đoạn vì năm ấm từ trước đến giờ cứu cánh là Không, khi được đạo vào Vô dư Niết-bàn cũng không sở đoạn. Chẳng thường là nếu có pháp có thể được phân biệt ắt gọi là thường, Niết-bàn tịch diệt không pháp có thể phân biệt nên chẳng gọi là thường. Sanh diệt cũng vậy. Tướng như thế gọi là Niết-bàn. Lại nữa kinh nói Niết-bàn chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải có không, chẳng phải chẳng có chẳng phải chẳng không. Tất cả pháp không thọ, nội tịch diệt gọi là Niết-bàn. Vì cớ sao?

Niết-bàn chẳng gọi có,
Có ắt tướng lão tử.
Trọn không có pháp có,
Lìa được tướng lão tử.

Mắt thấy tất cả muôn vật đều sanh diệt nên là tướng lão tử. Niết-bàn nếu là có thì nên có tướng

lão tử, nhưng việc ấy không đúng, thế nên Niết-bàn chẳng gọi là có. Lại chẳng thấy lìa sanh diệt lão tử riêng có pháp quyết định. Nếu Niết-bàn là có tức nên có tướng sanh diệt lão tử. Vì lìa tướng lão tử nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa:

Nếu Niết-bàn là có,
Niết-bàn tức hữu vi,
Trọn không có một pháp,
Mà là vô vi được.

Niết-bàn không phải có. Vì cớ sao? Tất cả muôn vật từ các duyên sanh đều là hữu vi, không có một pháp gọi là vô vi. Tuy pháp thường giả danh vô vi, dùng lý suy tìm pháp vô thường còn không có, huống là pháp thường không thể thấy, không thể được.

Lại nữa:

Nếu Niết-bàn là có,
Làm sao gọi không thọ?
Không có chẳng từ thọ
Mà gọi là không pháp.

Nếu bảo Niết-bàn là có pháp thì kinh ắt không nên nói không thọ là Niết-bàn. Vì cớ sao? Không có pháp chẳng thọ mà có, thế nên Niết-bàn chẳng phải có.

Hỏi: Nếu có chẳng phải Niết-bàn thì không có nên là Niết-bàn chăng?

Đáp: **Có không phải Niết-bàn,**

Hà huống là không ư?

Niết-bàn không có có,

Chỗ nào sẽ có không?

Nếu có chẳng phải Niết-bàn thì không có làm sao là Niết-bàn? Vì cớ sao? Nhân có nên có không. Nếu không có có làm sao có không? Như kinh nói: Trước có nay không ắt gọi là không. Niết-bàn ắt không phải vậy. Vì cớ sao? Vì không phải có pháp biến đổi làm không, thế nên không cũng chẳng thành Niết-bàn.

Lại nữa:

Nếu không là Niết-bàn,

Làm sao gọi chẳng thọ?

Chưa từng có chẳng thọ

Mà gọi là không pháp.

Nếu bảo không là Niết-bàn, kinh ắt chẳng nên nói chẳng thọ gọi là Niết-bàn. Vì cớ sao? Không có chẳng thọ mà gọi là không pháp, thế nên biết Niết-bàn chẳng phải là không.

Hỏi: Nếu Niết-bàn chẳng phải có chẳng phải không thì những gì là Niết-bàn?

Đáp: **Vì thọ các nhân duyên,**

Luân chuyển trong sanh tử.

Không thọ các nhân duyên,
Ấy gọi là Niết-bàn.

Vì không biết như thật các điên đảo nên nhân năm thọ ấm mà qua lại trong sanh tử. Vì biết như thật các điên đảo thì không thọ. Nhân năm thọ ấm qua lại trong sanh tử, năm ấm không tánh, không tương tục nên gọi là Niết-bàn.

Lại nữa:

Như trong kinh Phật nói,
Đoạn hữu, đoạn phi hữu,
Thế nên biết Niết-bàn,
Chẳng có cũng chẳng không.

Hữu gọi là ba cõi. Phi hữu gọi là ba cõi đoạn diệt. Vì Phật nói đoạn hai việc này nên biết Niết-bàn chẳng phải có cũng chẳng phải không.

Hỏi: Hoặc có hoặc không chẳng phải Niết-bàn, nay có, không chung lại là Niết-bàn chăng?

Đáp: **Nếu bảo là có, không,**
Hợp lại làm Niết-bàn.
Có, không tức giải thoát,
Việc ấy ắt không đúng.

Nếu bảo có, không hợp lại làm Niết-bàn tức hai việc có, không hợp lại làm giải thoát, việc ấy

không đúng. Vì cớ sao? Vì hai việc có, không trái nhau, làm sao cùng một chỗ mà có?

Lại nữa:

Nếu bảo là có, không,
Hợp lại làm Niết-bàn.
Niết-bàn chẳng không thọ,
Cả hai từ thọ sanh.

Nếu có, không hợp lại làm Niết-bàn thì kinh không nên nói Niết-bàn gọi là không thọ. Vì cớ sao? Vì hai việc có, không từ thọ sanh, làm nhân cho nhau mà có, thế nên hai việc có, không không được hợp lại làm Niết-bàn.

Lại nữa:

Có, không chung hợp thành,
Làm sao gọi Niết-bàn?
Niết-bàn gọi vô vi,
Có, không là hữu vi.

Hai việc có, không chung hợp không được gọi là Niết-bàn. Niết-bàn gọi là vô vi. Có, không là hữu vi. Thế nên có, không chẳng phải là Niết-bàn.

Lại nữa:

Có, không hai việc chung,
Làm sao là Niết-bàn?
Cả hai không đồng chỗ,
Như sáng, tối không chung.

Hai việc có, không không được gọi là Niết-bàn. Vì cớ sao? Vì có, không trái nhau, một chỗ không thể được, như sáng tối không thể chung. Thế nên khi có thì không không, khi không thì không có, làm sao có, không chung hợp mà gọi là Niết-bàn?

Hỏi: Nếu có, không chung hợp chẳng phải Niết-bàn, nay chẳng phải có chẳng phải không nên là Niết-bàn.

Đáp: **Nếu chẳng có chẳng không,**
Gọi đó là Niết-bàn.
Chẳng có chẳng không này,
Do gì mà phân biệt?

Nếu Niết-bàn chẳng phải có chẳng phải không thì chẳng phải có chẳng phải không này nhân gì mà phân biệt? Thế nên chẳng phải có chẳng phải không là Niết-bàn, việc ấy không đúng.

Lại nữa:

Phân biệt chẳng có không,
Như thế gọi Niết-bàn.
Nếu có không mà thành,
Chẳng có chẳng không thành.

Ông phân biệt chẳng phải có chẳng phải không là Niết-bàn, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nếu có không mà thành thì sau chẳng phải có chẳng phải không mới thành. Trái với có gọi là không, trái với không gọi là có. Có không ấy trong câu thứ ba

đã phá. Vì có không không, làm sao có chẳng phải có chẳng phải không? Thế nên Niết-bàn chẳng phải chẳng có chẳng phải chẳng không.

Lại nữa:

Như Lai sau (khi) diệt độ,
Chẳng nói có với không,
Cũng chẳng nói có không,
Chẳng có và chẳng không.
Như Lai khi hiện tại,
Chẳng nói có với không,
Cũng chẳng nói có không,
Chẳng có và chẳng không.

Hoặc sau khi Như Lai diệt độ hoặc hiện tại, có Như Lai cũng không nhận, không Như Lai cũng không nhận, cũng có Như Lai cũng không Như Lai cũng không nhận, chẳng phải có Như Lai chẳng phải không Như Lai cũng không nhận. Vì không nhận, không nên phân biệt Niết-bàn có, không v.v... Lìa Như Lai ai sẽ được Niết-bàn? Khi nào, chỗ nào, dùng pháp gì mà nói Niết-bàn? Thế nên tất cả thời, tất cả thứ tìm tướng Niết-bàn không thể được.

Lại nữa:

Niết-bàn với thế gian,
Không có chút phân biệt.
Thế gian với Niết-bàn,
Cũng không chút phân biệt.

Vì nhân duyên năm ấm tương tục qua lại nên gọi là thế gian. Tánh năm ấm cứu cánh là Không, không thọ, tịch diệt, nghĩa này trước đã nói. Vì tất cả pháp không sanh không diệt nên thế gian với Niết-bàn không có phân biệt, Niết-bàn với thế gian cũng không phân biệt.

Lại nữa:

Thật tế của Niết-bàn,
Với thật tế thế gian,
Như thế cả hai tế,
Không hào ly sai biệt.

Suy tìm rốt ráo thật tế của thế gian và Niết-bàn là (thật) tế vô sanh, vì bình đẳng không thể được nên không có mảy may sai biệt.

Lại nữa:

Sau diệt độ, có, không...
Hữu biên... thường v.v...,
Các kiến y Niết-bàn,
Đời vị lai, quá khứ.

Sau khi Như Lai diệt độ, có Như Lai, không Như Lai, cũng có Như Lai cũng không Như Lai, chẳng phải có Như Lai chẳng phải không Như Lai, thế gian hữu biên, thế gian vô biên, thế gian cũng hữu biên cũng vô biên, thế gian chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên, thế gian thường, thế gian

vô thường, thế gian cũng thường cũng vô thường, thế gian chẳng phải hữu thường chẳng phải vô thường, ba thứ này cộng thành mười hai kiến chấp. Như Lai sau khi diệt độ, có không v.v... bốn kiến chấp y Niết-bàn mà khởi. Thế gian hữu biên, vô biên v.v... bốn kiến chấp y đời vị lai mà khởi. Thế gian thường, vô thường v.v... bốn kiến chấp y đời quá khứ mà khởi. Như Lai sau khi diệt độ, có không v.v... không thể được, Niết-bàn cũng như thế. Như thế gian mé trước mé sau, hữu biên vô biên, hữu thường vô thường v.v... không thể được, Niết-bàn cũng như thế. Thế nên nói thế gian, Niết-bàn bình đẳng không có khác.

Lại nữa:

Vì tất cả pháp Không,
Gì hữu biên, vô biên,
Cũng biên cũng vô biên,
Chẳng hữu chẳng vô biên?
Cái gì là một, khác?
Gì là thường, vô thường,
Cũng thường cũng vô thường,
Chẳng thường chẳng vô thường?
Các pháp không thể được,
Diệt tất cả hý luận,
Không người cũng không chỗ,
Phật cũng không có nói.

Tất cả pháp, tất cả thời, tất cả thứ vì từ các duyên sanh, vì cứu cánh là Không, không có tự tánh. Trong pháp như thế cái gì là hữu biên, ai là hữu biên, cái gì là vô biên, cũng hữu biên cũng vô biên, chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên, ai là chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên, cái gì là thường, ai là hữu thường, cái gì là vô thường, thường vô thường, chẳng phải thường chẳng phải vô thường, ai là chẳng phải thường chẳng phải vô thường, cái gì là thân tức là thần, cái gì là thân khác với thần? Như thế v.v... sáu mươi hai tà kiến trong cứu cánh Không đều không thể được. Những gì có sở đắc đều dứt, hý luận đều diệt. Vì hý luận diệt nên thông suốt thật tướng các pháp, được đạo an ổn. Từ phẩm Nhân duyên đến đây phân biệt suy tìm các pháp, có cũng không, không cũng không, có không cũng không, chẳng phải có chẳng phải không cũng không, ấy gọi là thật tướng các pháp, cũng gọi Như pháp tánh thật tế Niết-bàn. Thế nên Như Lai không thời gian, không chỗ nơi vì người nói Niết-bàn là tướng quyết định, thế nên nói những gì có sở đắc đều dứt, hý luận đều diệt.

Giảng:

Niết-bàn là chỗ cứu cánh mà tất cả người tu hướng đến, nhưng nếu có người hỏi Niết-bàn có hay không thì chúng ta trả lời thế nào? Nếu Niết-bàn thật có, đó là tướng nhất định, tướng sanh diệt.

Nếu Niết-bàn thật không thì còn gì để tu? Cho nên người tu nếu không nhận thấu đạo lý Phật dạy về Niết-bàn thì dễ lầm lẫn. Nhiều người tưởng Niết-bàn như cảnh Bồng Lai, lên đó dạo chơi, hưởng thụ, nhưng thân vô thường, cảnh vô thường thuộc tướng sanh diệt, không gọi là Niết-bàn.

Khi đã ngộ pháp tứ đế thì chúng ta tiến tu để đến Niết-bàn. Phẩm này dạy chúng ta quán Niết-bàn, tức là nhận xét Niết-bàn cho đúng với tinh thần Phật dạy.

Hỏi: Nếu tất cả pháp Không,
Không sanh cũng không diệt,
Đoạn và diệt cái gì,
Mà gọi là Niết-bàn?

Trong tứ đế, diệt đế gọi là Niết-bàn. Nếu tất cả pháp không sanh không diệt thì đoạn cái gì, diệt cái gì mà gọi là Niết-bàn? Câu hỏi này rất hữu lý.

Nếu tất cả pháp Không ắt không sanh không diệt, không sanh không diệt thì đoạn cái gì, diệt cái gì mà gọi là Niết-bàn? Thế nên tất cả pháp chẳng nên Không. Vì các pháp chẳng Không nên đoạn các phiền não, diệt năm ấm gọi là Niết-bàn. Vì các pháp có nên mới đoạn phiền não, diệt năm ấm mà nhập Niết-bàn. Nếu các pháp không có thì đoạn cái gì, diệt cái gì mà gọi là Niết-bàn? Lý luận của ngoại nhân rất hợp lý.

Đáp: Nếu các pháp chẳng Không,
Ắt không sanh không diệt,

Đoạn và diệt cái gì,
Mà gọi là Niết-bàn?

Bên hỏi nói nếu tất cả pháp Không, không sanh không diệt thì đoạn cái gì, diệt cái gì mà gọi là Niết-bàn? Bên đáp nói nếu tất cả pháp có thì không sanh không diệt, vậy đoạn cái gì, diệt cái gì mà gọi là Niết-bàn? Hai bên lập trường trái hẳn nhau. Nếu tất cả pháp Không, không tự tánh nên có đổi dời, bởi đổi dời nên có đoạn có diệt. Nếu các pháp quyết định có tức là không đợi sanh cũng vẫn có và có mãi thì làm sao có đoạn có diệt mà gọi là Niết-bàn?

Nếu tất cả thế gian chẳng Không ắt không sanh không diệt thì đoạn cái gì, diệt cái gì mà gọi là Niết-bàn? Thế nên có, không hai môn không đến được Niết-bàn.

Nếu còn đứng trên hai mặt có và không thì không thể đến được Niết-bàn.

Gọi là Niết-bàn:
Không được cũng không đến,
Chẳng đoạn cũng chẳng thường,
Chẳng sanh cũng chẳng diệt,
Ấy nói tên Niết-bàn.

Niết-bàn *không được cũng không đến*, nếu thấy được, thấy đến tức là có hình tướng, có chỗ nơi. Thí dụ như đi đường lượm được cái túi thì nói là được cái túi,

hay nói thi đậu thì được cấp bằng. Nói được là phải có vật để được, vật đó phải có hình tướng, tức là có sanh diệt. Như nói tôi đến Sài Gòn là có nơi chốn. Có hình tướng, có nơi chốn là nằm trong vô thường. Niết-bàn không phải tướng vô thường sanh diệt nên không thể nói được, cũng không thể nói đến.

Chẳng đoạn cũng chẳng thường, đoạn là dứt hết, thường là còn nguyên mà Niết-bàn không phải như vậy.

Chẳng sanh cũng chẳng diệt, vì có sanh tức có diệt, có diệt tức có sanh.

Chúng ta tu là mong được Niết-bàn. Có được thì phải có sanh, mà không sanh thì không được nên nói được Niết-bàn là có lỗi. Vậy phải nói thế nào cho hợp đạo lý, lại đúng tinh thần Niết-bàn? Thật là khó. Những ngôn ngữ đối đãi đối với Niết-bàn đều không đúng, không xác thực.

Không được là nơi hạnh, nơi quả không sở đắc. Nơi hạnh là khi tu, nơi quả là khi chứng, đều không có sở đắc nên nói không được. Tu nhân Niết-bàn là tất cả không thọ. Không thọ là không được, cả Niết-bàn cũng không được. Phàm chúng ta làm việc gì đều mong được kết quả, nếu còn dính mắc, còn được thì không giải thoát. Thế nên nhân tu của Niết-bàn là không nhận pháp này là thật có, pháp kia là thật không, đó là quả giải thoát sanh tử. Thí dụ như có ai cho một món quà mà mình nhận thì đối với người đó mình dính mắc ơn nghĩa. Nếu không nhận thì không có dính mắc,

không có trói buộc. Hiểu vậy mới thấy nghĩa Niết-bàn sâu xa. Như khi đức Phật đi khất thực, người ta cúng dường Phật, Phật nhận với tinh thần gieo duyên để tiếp độ chúng sanh chứ không thấy là thật. Còn chúng ta thọ nhận thì thấy là thật, như ai khen thì vui, ai chê thì buồn, đó là thọ nhận theo mê lầm, điên đảo. Thế nên nói không thọ là Niết-bàn.

Không đến là không chỗ có thể đến. Không đoạn vì năm ấm từ trước đến giờ cứu cánh là Không. Vì Niết-bàn không có hình thức nên không chỗ có thể đến. Cứu cánh là Không thì đoạn cái gì?

Khi được đạo vào Vô dư Niết-bàn cũng không sở đoạn. Được đạo vào Vô dư Niết-bàn là ngôn ngữ tạm dùng. Khi thấy tất cả pháp cứu cánh là Không, không tự tánh thì không thọ nên được giải thoát sanh tử vào Vô dư Niết-bàn. Đó không phải là chỗ nơi, không có tướng mạo, không phải do đoạn mà được.

Chẳng thường là nếu có pháp có thể được phân biệt ắt gọi là thường, Niết-bàn tịch diệt không pháp có thể phân biệt nên chẳng gọi là thường. Niết-bàn là tịch diệt không có tướng mạo để phân biệt. Không phải tướng làm sao có thể là thường hay vô thường?

Sanh diệt cũng vậy. Tướng như thế gọi là Niết-bàn. Lại nữa kinh nói Niết-bàn chẳng phải có, chẳng phải không, chẳng phải có không, chẳng phải chẳng có chẳng phải chẳng không. Tất cả pháp không thọ, nội tịch diệt gọi là Niết-bàn. Niết-bàn là không thọ tất cả pháp.

Nội tịch diệt là trong tâm lặng lẽ. Tất cả pháp đối đãi có không, hơn thua, phải quấy đến, chúng ta đều thấy không thật, không thọ nên không dính mắc, lúc đó tâm an lành, tịch diệt gọi là Niết-bàn. Như được khen, bị chê thấy không thật, ăn món ngon món dở thấy không thật, chỉ cần tất cả pháp không thọ thì Niết-bàn ở ngay trước mắt, không nhọc nhằn tìm kiếm đâu xa. Sở dĩ chúng ta tu cứ than nhọc là tại thọ quá nhiều, chứ cội nguồn sự tu là phải nhìn thấu đáo để đừng dính mắc từ buổi đầu. Nếu một tàn thuốc rơi trong đống rơm mà dụi liền thì đâu có khó. Đợi đống rơm cháy phân nửa, muốn dập tắt là chuyện khó. Chúng ta cứ nghĩ tu là diệt tham sân si, nhưng ngay thọ dừng lại thì làm sao có tham sân si? Tại dính ở thọ, tham sân nổi lên, từ đó muốn diệt thì khó. Nên nghĩa Niết-bàn là tất cả pháp không thọ, nội tâm tịch diệt. Đơn giản làm sao!

Vì cớ sao?

Niết-bàn chẳng gọi có,
Có ắt tướng lão tử.
Trọn không có pháp có,
Lìa được tướng lão tử.

Lão tử là tướng vô thường. Phàm những gì có đều thuộc về tướng vô thường, nên Niết-bàn không gọi là có. Mục đích của người tu là để được Niết-bàn. Nhưng xét kỹ nếu chúng ta thấy có Niết-bàn là chưa hiểu đạo thấu đáo nên dễ lầm lẫn, cứ mơ ước chỗ đến mà chỗ đến lại là tướng lão tử vô thường.

Mắt thấy tất cả muôn vật đều sanh diệt nên là tướng lão tử. Niết-bàn nếu là có thì nên có tướng lão tử, nhưng việc ấy không đúng, thế nên Niết-bàn chẳng gọi là có. Lại chẳng thấy lìa sanh diệt lão tử riêng có pháp quyết định. Nếu Niết-bàn là có tức nên có tướng sanh diệt lão tử. Vì lìa tướng lão tử nên gọi là Niết-bàn. Niết-bàn tức là không còn già chết. Nếu nói có Niết-bàn là kẹt trong tướng già chết thì lầm nghĩa Niết-bàn.

Lại nữa:

Nếu Niết-bàn là có,
Niết-bàn tức hữu vi,
Trọn không có một pháp
Mà là vô vi được.

Pháp có là pháp hữu vi. Niết-bàn là vô vi. Nếu Niết-bàn có tức là hữu vi, làm sao gọi Niết-bàn là vô vi?

Niết-bàn không phải có. Vì cớ sao? Tất cả muôn vật từ các duyên sanh đều là hữu vi, không có một pháp gọi là vô vi. Tuy pháp thường giả danh vô vi, dùng lý suy tìm pháp vô thường còn không có, huống là pháp thường không thể thấy, không thể được. Nếu nói Niết-bàn quyết định thường cũng không hợp lý.

Lại nữa:

Nếu Niết-bàn là có,
Làm sao gọi không thọ?
Không có chẳng từ thọ
Mà gọi là không pháp.

Tất cả pháp có đều từ thọ. Niết-bàn là không thọ nên không có pháp.

Nếu bảo Niết-bàn là có pháp thì kinh ắt không nên nói không thọ là Niết-bàn. Vì cớ sao? Không có pháp chẳng thọ mà có, thế nên Niết-bàn chẳng phải có. Nếu ai hỏi Niết-bàn có hay không, chúng ta chỉ trả lời Niết-bàn là không thọ tất cả pháp, là tâm tịch diệt. Giải thích như vậy mới hợp đạo lý, còn nói có, nói không đều thuộc thọ.

Hỏi: Nếu có chẳng phải Niết-bàn thì không nên là Niết-bàn chăng?

Đáp: Có không phải Niết-bàn,
Hà huống là không ư?
Niết-bàn không có có,
Chỗ nào sẽ có không?

Niết-bàn không có có thì không làm sao có vì không là đối với có. Có đã không thành thì không cũng không thành.

Nếu có chẳng phải Niết-bàn thì không có làm sao là Niết-bàn? Vì cớ sao? Nhân có nên có không. Nếu không có có làm sao có không? Như kinh nói: Trước có nay không ắt gọi là không. Niết-bàn ắt không phải vậy. Vì cớ sao? Vì không phải có pháp biến đổi làm không, thế nên không cũng chẳng thành Niết-bàn.

Không phải có pháp biến đổi làm không vì Niết-bàn là Niết-bàn, không phải từ có đổi thành không. Nếu nói

Niết-bàn là từ có hoại thành không thì không hợp lý, không đúng nghĩa Niết-bàn.

Lại nữa:

Nếu không là Niết-bàn,
Làm sao gọi chẳng thọ?
Chưa từng có chẳng thọ
Mà gọi là không pháp.

Chẳng thọ là không thọ hai bên có, không. Nếu đã không nhận bên có là thật, bên không là thật làm sao nói Niết-bàn là không? Thế nên nói chưa từng có chẳng thọ mà gọi là không pháp.

Nếu bảo không là Niết-bàn, kinh ắt chẳng nên nói chẳng thọ gọi là Niết-bàn. Vì cớ sao? Không có chẳng thọ mà gọi là không pháp, thế nên biết Niết-bàn chẳng phải là không. Không thọ thì không thể nói là không pháp được.

Hỏi: Nếu Niết-bàn chẳng phải có chẳng phải không thì những gì là Niết-bàn?

Đáp: Vì thọ các nhân duyên,
Luân chuyển trong sanh tử.
Không thọ các nhân duyên,
Ấy gọi là Niết-bàn.

Vì nhận tất cả pháp nhân duyên sanh là thật nên bị luân hồi sanh tử, nếu không thọ, ấy gọi là Niết-bàn.

Phàm những gì đối đãi đều là nhân duyên sanh. Thí dụ nói cái bàn này không thật là đúng chân lý, là không thọ, là giải thoát; còn thấy thật tức là thọ, thọ thì luân hồi sanh tử. Cũng vậy, thấy thân năm uẩn không thật thì không thọ, mà không thọ là Niết-bàn, nếu thấy thật là đi trong sanh tử. Vậy tu chỉ cần thấy các pháp đối đãi không thật thì không thọ, không thọ thì không phiền não, tâm tịch diệt là Niết-bàn. Biết rõ như vậy thì Niết-bàn không phải là khó tìm, chỉ cần không thọ là được.

Vì không biết như thật các điên đảo nên nhân năm thọ ấm mà qua lại trong sanh tử. Vì biết như thật các điên đảo thì không thọ. Điên đảo là pháp đối đãi không thật mà nghĩ là thật mới thọ nhận nên bị luân hồi sanh tử. Nếu biết các pháp không thật thì thoát ly sanh tử.

Nhân năm thọ ấm qua lại trong sanh tử, năm ấm không tánh, không tương tục nên gọi là Niết-bàn. Năm ấm không tự tánh nên không tương tục, không tương tục gọi là Niết-bàn. Năm ấm từ thọ sanh. Thọ do thấy các pháp đối đãi là thật nên mới tạo nghiệp mang thân năm ấm tương tục. Nếu ngay nơi các pháp đối đãi thấy là không thật, không thọ thì không tương tục trong sanh tử, đó gọi là Niết-bàn, thế nên nói Niết-bàn là vô sanh.

Lại nữa:

Như trong kinh Phật nói,

Đoạn hữu, đoạn phi hữu,

Thế nên biết Niết-bàn,
Chẳng có cũng chẳng không.

Niết-bàn không phải có cũng không phải không.

Hữu gọi là ba cõi. Phi hữu gọi là ba cõi đoạn diệt. Vì Phật nói đoạn hai việc này nên biết Niết-bàn chẳng phải có cũng chẳng phải không.

Có là do thọ các pháp thành có nên bị dẫn trong ba cõi sanh tử. Dứt nghiệp trong ba cõi sanh tử gọi là đoạn diệt. Niết-bàn không nằm bên có, cũng không nằm bên đoạn diệt, tức là bên không.

Hỏi: Hoặc có hoặc không chẳng phải Niết-bàn, nay có, không chung lại là Niết-bàn chăng?

Đáp: Nếu bảo là có, không,
Hợp lại làm Niết-bàn.
Có, không tức giải thoát,
Việc ấy ắt không đúng.

Niết-bàn là giải thoát. Nếu có, không hợp lại làm Niết-bàn thì có, không là giải thoát, như vậy không đúng.

Nếu bảo có, không hợp lại làm Niết-bàn tức hai việc có, không hợp lại làm giải thoát, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì hai việc có, không trái nhau, làm sao cùng một chỗ mà có?

Lại nữa:
Nếu bảo là có, không,
Hợp lại làm Niết-bàn.

Niết-bàn chẳng không thọ,

Cả hai từ thọ sanh.

Nếu nói có, không hợp lại làm Niết-bàn, mà có, không từ thọ sanh, vậy Niết-bàn cũng thuộc về thọ, nên nói Niết-bàn chẳng không thọ.

Nếu có, không hợp lại làm Niết-bàn thì kinh không nên nói Niết-bàn gọi là không thọ. Vì cớ sao? Vì hai việc có, không từ thọ sanh, làm nhân cho nhau mà có, thế nên hai việc có, không không được hợp lại làm Niết-bàn.

Lại nữa:

Có, không chung hợp thành,

Làm sao gọi Niết-bàn?

Niết-bàn gọi vô vi,

Có, không là hữu vi.

Hai việc có, không chung hợp không được gọi là Niết-bàn. Niết-bàn gọi là vô vi. Có, không là hữu vi. Thế nên có, không chẳng phải là Niết-bàn.

Lại nữa:

Có không hai việc chung,

Làm sao là Niết-bàn?

Cả hai không đồng chỗ,

Như sáng, tối không chung.

Hai việc có, không không được gọi là Niết-bàn. Vì cớ sao? Vì có, không trái nhau, một chỗ không thể được,

như sáng tối không thể chung. Thế nên khi có thì không không, khi không thì không có, làm sao có, không chung hợp mà gọi là Niết-bàn? Như vậy có không phải là Niết-bàn, không không phải là Niết-bàn, có không chung lại cũng không phải là Niết-bàn.

Hỏi: Nếu có, không chung hợp chẳng phải Niết-bàn, nay chẳng phải có chẳng phải không nên là Niết-bàn.

Đáp: Nếu chẳng có chẳng không,

Gọi đó là Niết-bàn.

Chẳng có chẳng không này,

Do gì mà phân biệt?

Nếu Niết-bàn chẳng phải có chẳng phải không thì chẳng phải có chẳng phải không này nhân gì mà phân biệt? Thế nên chẳng phải có chẳng phải không là Niết-bàn, việc ấy không đúng.

Lại nữa:

Phân biệt chẳng có không,

Như thế gọi Niết-bàn.

Nếu có không mà thành,

Chẳng có chẳng không thành.

Ông phân biệt chẳng phải có chẳng phải không là Niết-bàn, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nếu có không mà thành thì sau chẳng phải có chẳng phải không mới thành. Trái với có gọi là không, trái với không gọi là có. Có không ấy trong câu thứ ba đã phá. Vì có không không,

làm sao có chẳng phải có chẳng phải không? Thế nên Niết-bàn chẳng phải chẳng có chẳng phải chẳng không. Có không chung hợp đã phá rồi, thì chẳng phải có chẳng phải không cũng không thành.

Lại nữa:

Như Lai sau (khi) diệt độ,
Chẳng nói có với không,
Cũng chẳng nói có không,
Chẳng có và chẳng không.
Như Lai khi hiện tại,
Chẳng nói có với không,
Cũng chẳng nói có không,
Chẳng có và chẳng không.

Hoặc sau khi Như Lai diệt độ hoặc hiện tại, có Như Lai cũng không nhận, không Như Lai cũng không nhận, cũng có Như Lai cũng không Như Lai cũng không nhận, chẳng phải có Như Lai chẳng phải không Như Lai cũng không nhận. Vì không nhận, không nên phân biệt Niết-bàn có, không v.v... Lìa Như Lai ai sẽ được Niết-bàn? Khi nào, chỗ nào, dùng pháp gì mà nói Niết-bàn? Thế nên tất cả thời, tất cả thứ tìm tướng Niết-bàn không thể được. Niết-bàn là không thọ, tức là không nhận có, không nhận không. Lý luận của Ấn Độ trước nói có, nếu có không thành thì nói không, không không thành thì cũng có cũng không, tức là có không chung hợp, có không chung hợp không thành

thì chẳng phải có chẳng phải không. Đó là tứ cú của Ấn Độ. Còn Việt Nam chúng ta có hai câu có với không thôi. Tứ cú của Ấn Độ không đến được Niết-bàn, huống là hai câu, làm sao đến được? Vậy thì chúng ta mới thấy còn hai bên là không được Niết-bàn.

Lại nữa:

Niết-bàn với thế gian,
Không có chút phân biệt.
Thế gian với Niết-bàn,
Cũng không chút phân biệt.

Vì nhân duyên năm ấm tương tục qua lại nên gọi là thế gian. Tánh năm ấm cứu cánh là Không, không thọ, tịch diệt, nghĩa này trước đã nói. Vì tất cả pháp không sanh không diệt nên thế gian với Niết-bàn không có phân biệt, Niết-bàn với thế gian cũng không phân biệt.

Năm ấm là tướng duyên hợp, không tự tánh gọi là tánh Không. Tánh Không thì không thọ. Niết-bàn là nghĩa tịch diệt, là không thọ. Như vậy năm ấm không thọ, Niết-bàn cũng không thọ thì Niết-bàn với năm ấm không khác nhau, nên nói Niết-bàn với thế gian không một chút phân biệt. Vậy chúng ta tu là ở trong thế gian hay xuất thế gian? Ở trong thế gian mà xuất thế gian. Tại sao? Vì người thế gian thọ tất cả, còn người tu ở trong thế gian mà không thọ tất cả. Người thế gian khởi thọ là do điên đảo, người tu thấy đúng như thật nên không thọ,

đó là Niết-bàn. Như vậy thế gian và xuất thế gian cũng không ngoài thế gian, chỉ khác nhau là một bên điên đảo thọ, một bên biết như thật không thọ. Phật khi đạt Niết-bàn cũng ở ngay thế gian chứ không bay lên trời, hay các vị đệ tử Phật như ngài Mục-kiền-liên v.v... cũng đều ở ngay thế gian mà đạt Niết-bàn. Đứng về tự tánh thì cả hai đều không có tự tánh, tức là không cố định nên không thọ thì pháp thế gian và pháp Niết-bàn đâu có khác. Nhiều người nói tu Phật là tiêu cực, ra ngoài thế gian, bỏ mặc cuộc đời; hiểu như vậy là không đúng. Thật ra người tu vẫn xông pha trong cuộc đời mà không thọ tất cả. Như đức Phật không trốn trên non trên rừng, sáng nào cũng ôm bình bát vào chợ, ở giữa thiên hạ; và khi Phật thuyết pháp, trăm ngàn người vây quanh, tức là Phật cũng ở giữa mọi người; rồi còn đi tới các nhóm ngoại đạo, nghe họ công kích mà Phật không thọ nên Phật vẫn ở Niết-bàn.

Lại nữa:

Thật tế của Niết-bàn,
Với thật tế thế gian,
Như thế cả hai tế
Không hào ly sai biệt.

Thật tế là mé thật, mé thật của Niết-bàn và mé thật của thế gian không một mảy may sai biệt.

Suy tìm rốt ráo thật tế của thế gian và Niết-bàn là (thật) tế vô sanh, vì bình đẳng không thể được nên không có mảy may sai biệt. Bình đẳng không thể được

là không thể có Niết-bàn riêng, thế gian riêng, vì thật tế của thế gian là không tự tánh tức là cứu cánh Không, bình đẳng với Niết-bàn là không thọ, cũng là cứu cánh Không. Như vậy cả hai bình đẳng, không có một mảy may sai biệt.

Lại nữa:

Sau diệt độ, có, không...
Hữu biên... thường v.v...,
Các kiến y Niết-bàn,
Đời vị lai, quá khứ.

Sau khi Phật diệt độ, chấp có, chấp không v.v..., hữu biên, vô biên v.v..., thường, vô thường v.v..., tất cả các chấp đó căn cứ trên Niết-bàn và hai đời vị lai, quá khứ mà khởi.

Sau khi Như Lai diệt độ, có Như Lai, không Như Lai, cũng có Như Lai cũng không Như Lai, chẳng phải có Như Lai chẳng phải không Như Lai, thế gian hữu biên, thế gian vô biên, thế gian cũng hữu biên cũng vô biên, thế gian chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên, thế gian thường, thế gian vô thường, thế gian cũng thường cũng vô thường, thế gian chẳng phải hữu thường chẳng phải vô thường, ba thứ này cộng thành mười hai kiến chấp. Như Lai sau khi diệt độ, có, không v.v... bốn kiến chấp y Niết-bàn mà khởi. Thế gian hữu biên, vô biên v.v... bốn kiến chấp y đời vị lai mà khởi. Thế gian thường, vô thường v.v... bốn kiến chấp y đời quá khứ mà khởi.

Như Lai sau khi diệt độ, có, không v.v... không thể được, Niết-bàn cũng như thế. Như thế gian mé trước mé sau, hữu biên vô biên, hữu thường vô thường v.v... không thể được, Niết-bàn cũng như thế. Thế nên nói thế gian, Niết-bàn bình đẳng không có khác.

Lại nữa:

Vì tất cả pháp Không,
Gì hữu biên, vô biên,
Cũng biên cũng vô biên,
Chẳng hữu chẳng vô biên?
Cái gì là một, khác?
Gì là thường, vô thường,
Cũng thường cũng vô thường,
Chẳng thường chẳng vô thường?
Các pháp không thể được,
Diệt tất cả hý luận,
Không người cũng không chỗ,
Phật cũng không có nói.

Các pháp không thể được vì không có tự tánh, không tự tánh thì không còn hý luận chấp bên này bên kia nên diệt tất cả hý luận. Diệt được tất cả hý luận rồi thì thấy không người, không chỗ và Phật cũng không có nói. Kinh Niết-bàn nói bốn mươi chín năm Phật thuyết pháp nhưng không nói một câu vì không có một pháp nào thật, một pháp nào cố định nên có nói cũng như không nói. Đến chỗ cứu cánh là như vậy.

Tất cả pháp, tất cả thời, tất cả thứ vì từ các duyên sanh, vì cứu cánh là Không, không có tự tánh. Trong pháp như thế cái gì là hữu biên, ai là hữu biên, cái gì là vô biên, cũng hữu biên cũng vô biên, chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên, ai là chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên, cái gì là thường, ai là hữu thường, cái gì là vô thường, thường vô thường, chẳng phải thường chẳng phải vô thường, ai là chẳng phải thường chẳng phải vô thường, cái gì là thân tức là thần, cái gì là thân khác với thần? Như thế v.v... sáu mươi hai tà kiến trong cứu cánh Không đều không thể được.

Tất cả sáu mươi hai kiến chấp của ngoại đạo ở Ấn Độ thời đó không ngoài thường vô thường, hữu biên vô biên, sanh diệt, hữu vô... Nếu thấy tất cả pháp cứu cánh không tự tánh thì chấp cái gì? Khi chấp là quyết định pháp phải có, phải đúng. Tất cả pháp không tự tánh làm sao thật có, làm sao thật đúng? Ngoại đạo cho các pháp là thật có hoặc thật không, vì thọ nên chấp, bởi chấp nên đi trong lục đạo luân hồi.

Những gì có sở đắc đều dứt, hý luận đều diệt. Vì hý luận diệt nên thông suốt thật tướng các pháp, được đạo an ổn. Nếu biết rõ tất cả pháp cứu cánh tánh Không thì không có sở đắc, mọi hý luận đều dứt, đi tới chỗ thật tướng, được đạo an ổn.

Từ phẩm Nhân duyên đến đây phân biệt suy tìm các pháp, có cũng không, không cũng không, có không cũng không, chẳng phải có chẳng phải không cũng không,

ấy gọi là thật tướng các pháp, cũng gọi Như pháp tánh thật tế Niết-bàn. Thấy hai bên đối đãi không thật là thấy được thật tướng các pháp.

Thế nên Như Lai không có thời gian, không có chỗ nơi vì người nói Niết-bàn là tướng quyết định, thế nên nói những gì có sở đắc đều dứt, hý luận đều diệt. Về cả hai mặt thời gian không gian, không khi nào, không chỗ nào Phật nói Niết-bàn có tướng quyết định.

Tóm lại Niết-bàn là không thọ tất cả pháp, nội tâm tịch diệt.

XXVI- PHẨM QUÁN
MƯỜI HAI NHÂN DUYÊN

Chánh văn:

Hỏi: Ông dùng pháp Đại thừa nói về đạo đệ nhất nghĩa, nay tôi muốn nghe nói pháp Thanh văn để vào đạo đệ nhất nghĩa.

Đáp: **Chúng sanh do si che,**
Về sau khởi ba hành,
Bởi vì khởi hành ấy,
Theo hành vào lục đạo.
Do nhân duyên các hành,
Thức thọ thân lục đạo,
Vì có thức đắm trước,
Nên tăng trưởng danh sắc.
Vì danh sắc tăng trưởng,
Nhân đó sanh lục nhập,

Tình, trần, thức hòa hợp,
Do đó sanh lục xúc.
Vì nhân nơi lục xúc
Mà sanh ra ba thọ,
Do vì nhân ba thọ
Mà sanh ra khát ái.
Nhân ái có bốn thủ,
Nhân thủ nên có hữu,
Nếu thủ mà không thủ,
Ắt giải thoát không hữu.
Từ hữu mà có sanh,
Từ sanh có lão tử,
Từ lão tử nên có
Ưu bi, các khổ não.
Những sự việc như thế,
Đều từ sanh mà có,
Bởi do nhân duyên ấy
Mà (nhóm) họp đại khổ ấm.
Ấy gọi là sanh tử,
Cội gốc của các hành,
Vô minh là chỗ tạo,
Người trí thì không làm.
Do vì việc ấy diệt,
Việc ấy ắt chẳng sanh,
Khổ ấm nhóm họp này,
Như thế mà chánh diệt.

Phàm phu bị vô minh che mờ nên do nghiệp thân khẩu ý làm cho thân sau đi trong sáu đường. Các hành, tùy chỗ khởi hành chia ra thượng, trung và hạ. Thức vào trong lục thú tùy hành mà thọ thân. Vì nhân duyên thức đắm trước nên có danh sắc nhóm họp. Vì danh sắc nhóm họp nên có lục nhập. Vì nhân duyên lục nhập nên có lục xúc. Vì nhân duyên lục xúc nên có ba thọ. Vì nhân duyên ba thọ nên sanh khát ái. Vì nhân duyên khát ái nên có bốn thủ. Bốn thủ khi thủ, do nghiệp thân khẩu ý khởi tội phước khiến cho ba cõi đời sau tương tục. Từ hữu mà có sanh. Từ sanh mà có lão tử. Từ lão tử có ưu bi khổ não, các thứ họa hoạn, chỉ có đại khổ ấm nhóm họp. Thế nên biết phàm phu không trí mới khởi ra các hành căn bản trong sanh tử này. Người trí thì không khởi, do vì thấy như thật ắt vô minh diệt. Vì vô minh diệt nên các hành cũng diệt. Vì nhân diệt nên quả cũng diệt. Như thế tu tập trí quán mười hai nhân duyên sanh diệt nên việc ấy diệt. Vì việc ấy diệt cho đến sanh, lão tử, ưu bi, đại khổ ấm đều như thật chánh diệt. Chánh diệt là cứu cánh diệt. Nghĩa sanh diệt của mười hai nhân duyên ấy như trong luận và các kinh đã nói rộng.

Giảng:

Pháp mười hai nhân duyên là của Nhị thừa. Nhị thừa thấy mười hai nhân duyên là cội nguồn của sanh tử, trói buộc lôi cuốn chúng sanh trong sanh tử không có ngày thoát. Pháp mười hai nhân duyên được xem như chân lý tương đương với tứ đế nên đây mới quán lại mười hai nhân duyên.

Hỏi: Ông dùng pháp Đại thừa nói về đạo đệ nhất nghĩa, nay tôi muốn nghe nói pháp Thanh văn để vào đạo đệ nhất nghĩa. Ông nói về lý Không rồi, nay tôi muốn y theo pháp Thanh văn để nhập đệ nhất nghĩa.

Đáp: Chúng sanh do si che,
Về sau khởi ba hành,
Bởi vì khởi hành ấy,
Theo hành vào lục đạo.

Bài kệ đầu tiên cho thấy nguyên nhân chúng ta tạo nghiệp. Từ si mê, tức là vô minh, khởi hành, hành đã tạo thì nghiệp dẫn đi trong lục đạo.

Do nhân duyên các hành,
Thức thọ thân lục đạo,
Vì có thức đắm trước,
Nên tăng trưởng danh sắc.

Từ hành sanh thức thọ sanh trong lục đạo. Do chấp của thức nên tăng trưởng danh sắc.

Vì danh sắc tăng trưởng,
Nhân đó sanh lục nhập,
Tình, trần, thức hòa hợp,
Do đó sanh lục xúc.

Tình chỉ cho căn nên có chỗ gọi là lục căn, có chỗ gọi là lục tình. Bài kệ này nói từ danh sắc tăng trưởng sanh ra lục nhập, rồi căn trần thức hòa hợp sanh ra sáu xúc.

Vì nhân nơi lục xúc
Mà sanh ra ba thọ,
Do vì nhân ba thọ
Mà sanh ra khát ái.

Ba thọ là khổ, lạc, không khổ không lạc. Thọ sanh ái. Chữ khát ái dùng rất hay. Thường những gì mình ưa thích thì mình mong muốn thiết tha, khao khát muốn được. Như khi khát nước mình rất khao khát được uống nước.

Nhân ái có bốn thủ,
Nhân thủ nên có hữu,
Nếu thủ mà không thủ,
Ắt giải thoát không hữu.

Như vậy việc tu có thể bắt đầu từ phá vô minh, hoặc là từ thủ. Thủ mà không thủ, đó là giải thoát vì không có bốn thủ thì không có hữu. Không hữu thì đâu có sanh đời sau.

Từ hữu mà có sanh,
Từ sanh có lão tử,
Từ lão tử nên có
Ưu bi, các khổ não.
Những sự việc như thế,
Đều từ sanh mà có,
Bởi do nhân duyên ấy
Mà (nhóm) họp đại khổ ấm.

Đại khổ ấm là cái khổ lớn mà mình đang mang.

Ấy gọi là sanh tử,
Cội gốc của các hành,
Vô minh là chỗ tạo,
Người trí thì không làm.
Do vì việc ấy diệt,
Việc ấy ắt chẳng sanh,

Tức là Thử hữu cố bỉ hữu, Thử vô cố bỉ vô.

Khổ ấm nhóm họp này,
Như thế mà chánh diệt.

Bài kệ chỉ cho chúng ta thấy lối tu. Cội gốc của sanh tử là hành, nhưng chủ tạo ra hành là vô minh. Nay người trí biết được hành là gốc của sanh tử thì không thọ, không tạo, vì việc này diệt thì việc này không sanh. Như vậy khổ ấm diệt, đó là chánh diệt.

Phàm phu bị vô minh che mờ nên do nghiệp thân khẩu ý làm cho thân sau đi trong sáu đường. Các hành, tùy chỗ khởi hành chia ra thượng, trung và hạ. Đây giải thích cho thấy phàm phu bị vô minh che mờ, không biết đâu là thật, đâu là giả nên thân khẩu ý mới tạo nghiệp rồi thân sau đi trong lục thú. Thế nên hành là căn bản của sanh tử. Hành chia ra ba bậc thượng, trung, hạ. Hạ thì tam đồ khổ, trung thì người, a-tu-la, thượng thì các cõi trời.

Thức vào trong lục thú tùy hành mà thọ thân. Vì nhân duyên thức đắm trước nên có danh sắc nhóm họp. Vì danh sắc nhóm họp nên có lục nhập. Vì nhân duyên lục nhập nên có lục xúc. Vì nhân duyên lục xúc

nên có ba thọ. Vì nhân duyên ba thọ nên sanh khát ái. Vì nhân duyên khát ái nên có bốn thủ. Bốn thủ khi thủ, do nghiệp thân khẩu ý khởi tội phước khiến cho ba cõi đời sau tương tục. Từ hữu mà có sanh. Từ sanh mà có lão tử. Từ lão tử có ưu bi khổ não, các thứ họa hoạn, chỉ có đại khổ ấm nhóm họp. Thế nên biết phàm phu không trí mới khởi ra các hành căn bản trong sanh tử này. Người trí thì không khởi, do vì thấy như thật ắt vô minh diệt. Vì vô minh diệt nên các hành cũng diệt. Vì nhân diệt nên quả cũng diệt. Như thế tu tập trí quán mười hai nhân duyên sanh diệt nên việc ấy diệt. Vì việc ấy diệt cho đến sanh, lão tử, ưu bi, đại khổ ấm đều như thật chánh diệt. Chánh diệt là cứu cánh diệt. Nghĩa sanh diệt của mười hai nhân duyên ấy như trong luận và các kinh đã nói rộng.

Phàm phu bị vô minh che đậy, thọ tất cả pháp nên khởi ba nghiệp thân khẩu ý theo chiều điên đảo, làm căn bản đi trong sanh tử. Người trí biết rõ các pháp không thật, không theo chiều điên đảo mà khởi nghiệp, nếu có khởi thì khởi theo chiều tỉnh giác. Bởi tỉnh giác nên khởi mà không khởi. Như nói "đồng hồ này đẹp theo quan niệm của tôi" thì có khởi nghiệp không? Không. Còn nói "đồng hồ này đẹp, nếu thấy đẹp như tôi là đúng, nếu thấy xấu là sai" thì có khởi nghiệp không? Có. Như vậy cùng một câu nói mà một bên cố chấp cho là đúng, là thật thì tạo nghiệp. Một bên thấy mà không cố chấp, không cho là đúng, là thật thì không khởi nghiệp. Vậy nghiệp khởi hay không, thật hết sức đơn giản nên nói thấy đúng như thật thì diệt được vô minh.

Ai cũng sợ vô minh, gốc rễ của si mê muôn đời muôn kiếp diệt rất khó. Nay hỏi lại vô minh dễ hay khó diệt? Chỉ cần thấy đúng như thật là diệt được vô minh, vô minh diệt thì mười hai nhân duyên diệt theo. Nhưng bảo thấy đúng chúng ta lại không chịu thấy. Chúng ta thích tìm chân lý, nhưng khi chỉ đây là chân lý lại xây mặt chỗ khác. Cho nên tu không phải là việc xa xôi, khó khăn mà chính là việc dám nhận, dám thấy đúng như thật, phải thấy luôn luôn như vậy đừng nhận một lần rồi quên thì mới diệt được vô minh. Hiểu vậy thì trên đường tu chúng ta học cho chín chắn, cho thấu đáo không phải là chuyện khó, ai cũng có khả năng làm được, trừ người không chịu thấy sự thật. Thấy sự thật là mở sáng mắt trí tuệ. Các tổ nói nhiều điều chúng ta thấy sao mình ngu đáo để, trăng sáng vằng vặc mà nhắm mắt kêu tối, chịu khó mở mắt thì thấy chứ gì. Chúng ta ai cũng sợ vô minh, thích trí tuệ, nhưng bảo thấy các pháp không thật mà vẫn thấy các pháp là thật. Tu hành không phải là chuyện khó, chỉ những gì không thật thấy không thật. Có gì thật đâu, một thời gian sau nó hoại mà bây giờ cũng thấy thật như thường, vậy mới nói là điên đảo.

XXVII- PHẨM QUÁN TÀ KIẾN

Chánh văn:

<u>Hỏi</u>: Đã nghe pháp Đại thừa phá tà kiến, nay muốn nghe pháp Thanh văn phá tà kiến.

<u>Đáp</u>: **Ngã ở đời quá khứ,**

Là có, không, ấy không,

Kiến chấp thế gian thường...

Đều y đời quá khứ.

Ngã ở đời vị lai,

Là tạo, là không tạo,

Các kiến chấp hữu biên...

Đều y đời vị lai.

Nay ngã ở đời quá khứ là có, là không, là có không, là chẳng phải có chẳng phải không, tức gọi là các kiến chấp thường v.v... y theo đời quá khứ. Ngã ở đời vị lai là tạo tác, là không tạo tác,

là tạo tác không tạo tác, là chẳng phải tạo tác chẳng phải không tạo tác, ấy gọi là các tà kiến hữu biên, vô biên v.v... y nơi đời vị lai. Những tà kiến như thế vì nhân duyên gì mà gọi là tà kiến? Việc ấy nay sẽ nói.

Đời quá khứ có ngã,
Việc ấy không thể được,
Ngã trong đời quá khứ,
Không tạo ngã hiện nay.
Nếu bảo ngã tức là,
Mà thân có tướng khác.
Nếu sẽ lìa nơi thân,
Chỗ nào riêng có ngã?
Lìa thân không có ngã,
Việc ấy là đã thành,
Nếu bảo thân tức ngã,
Hoặc trọn không có ngã.
Nhưng thân không là ngã,
Vì thân tướng sanh diệt,
Làm sao sẽ do thọ,
Mà tạo ra thọ giả?
Nếu lìa thân có ngã,
Việc ấy ắt không đúng.
Không thọ mà có ngã,
Mà thật không thể được.

Nay ngã chẳng lìa thọ,
Cũng chẳng tức là thọ,
Chẳng không thọ chẳng không (không thọ),
Đây tức nghĩa quyết định.

Ngã ở đời quá khứ mà có thì việc ấy ắt không đúng. Vì cớ sao? Ngã trong đời trước không phải tức là ngã hiện nay, vì có lỗi thường. Nếu thường thì có vô lượng lỗi. Vì cớ sao? Như người do nhân duyên tu phước nên làm trời rồi sau làm người. Nếu ngã đời trước tức là ngã đời nay thì trời tức là người. Lại người do nhân duyên tội nghiệp nên làm Chiên-đà-la, sau làm Bà-la-môn. Nếu ngã đời trước tức là ngã đời nay thì Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn. Thí dụ như người Bà-la-môn ở nước Xá-vệ tên là Đề-đạt đến thành Vương Xá cũng tên Đề-đạt, không do đến thành Vương Xá nên đổi tên khác. Nếu trước là trời, sau làm người thì trời tức là người, Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn, nhưng việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Trời không tức là người, Chiên-đà-la không tức là Bà-la-môn, vì có những lỗi thường như thế. Hoặc bảo ngã đời trước không làm ngã hiện nay, như người khi giặt y gọi là người giặt y, khi cắt cỏ gọi là người cắt cỏ, mà người giặt y cùng người cắt cỏ tuy không khác nhưng người giặt y không tức là người cắt cỏ. Như thế ngã thọ thân trời gọi là trời, ngã thọ thân người gọi là người, ngã không khác mà thân có khác, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nếu tức là người thì không nên nói trời làm người.

Nay người giặt y với người cắt cỏ là khác hay là chẳng khác? Nếu chẳng khác thì người giặt y nên tức là người cắt cỏ. Như thế đời trước trời tức là người, Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn, ngã cũng có lỗi thường. Nếu khác thì người giặt y tức không phải là người cắt cỏ, như thế trời chẳng làm người, ngã cũng vô thường. Vô thường thì không có tướng ngã, thế nên không được nói tức là.

<u>Hỏi</u>: Ngã tức là nhưng vì nhân thọ mà phân biệt là trời, là người. Thọ gọi là thân năm ấm, vì nhân duyên nghiệp nên phân biệt là trời, là người, là Chiên-đà-la, là Bà-la-môn, mà ngã thật không phải trời, không phải người, không phải Chiên-đà-la, không phải Bà-la-môn. Thế nên không có lỗi như thế.

<u>Đáp</u>: Việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nếu thân làm trời, làm người, làm Chiên-đà-la, làm Bà-la-môn không phải là ngã thì lìa thân riêng có ngã. Nay tội phước, sanh tử qua lại đều là thân chứ không phải là ngã. Vì nhân duyên tội nên đọa vào ba đường ác. Vì nhân duyên phước nên sanh trong ba đường lành. Nếu khổ vui, giận mừng, buồn sợ v.v... đều là thân chẳng phải ngã thì dùng ngã làm gì? Như trị tội người thế tục không can dự đến người xuất gia. Vì nhân duyên tương tục của năm ấm, tội phước không mất nên có giải thoát. Nếu đều là thân không phải ngã thì dùng ngã làm gì?

<u>Hỏi</u>: Tội phước v.v... là y nơi ngã, ngã có hiểu biết, thân không hiểu biết. Biết đó nên là ngã.

Nhân duyên khởi nghiệp tội phước là pháp tạo tác thì phải biết nên có tác giả. Tác giả là ngã. Thân là sở dụng của ngã, cũng là chỗ ở của ngã. Thí dụ như ông chủ nhà dùng cỏ, nước, bùn, ngói v.v... xây nhà, tự vì thân nên tùy chỗ dùng xây nhà có tốt, xấu. Ngã cũng như thế, tùy sự tạo tác thiện ác v.v... mà được thân đẹp xấu. Trong lục đạo sanh tử đều do ngã tạo, thế nên thân tội phước đều thuộc ngã. Thí như cái nhà chỉ thuộc ông chủ, không thuộc người khác.

<u>Đáp</u>: Dụ ấy không đúng. Vì cớ sao? Ông chủ nhà có hình, có xúc chạm, có sức lực nên hay gìn giữ được nhà. Ngã ông nói không có hình, không có xúc chạm nên không có sức tạo tác, tự không sức tạo tác cũng không thể khiến cái khác tạo tác. Nếu thế gian có một pháp không hình, không xúc chạm mà hay có tạo tác thì ngã ắt có thể tin nhận, biết có tác giả, nhưng việc ấy không đúng. Nếu ngã là tác giả ắt người không nên tự tạo việc khổ, nếu là niệm giả có thể ưa việc vui không nên quên mất. Nếu ngã không tạo khổ mà khổ vẫn đến, thì tất cả cái khác đều cũng tự sanh, không phải ngã tạo. Nếu kiến giả là ngã, mắt hay thấy sắc, mắt nên là ngã. Nếu mắt thấy mà không phải ngã thì trái với lời trước nói kiến giả là ngã. Nếu kiến giả là ngã, ngã ắt không nên nghe tiếng các trần được, v.v... Vì cớ sao? Mắt là kiến giả thì không thể nghe tiếng các trần được, v.v...., thế nên ngã là kiến giả, việc ấy không đúng. Nếu bảo như người cắt cỏ dùng liềm cắt cỏ, ngã cũng như thế, dùng tay v.v... hay có tạo tác,

dụ ấy không đúng. Vì cớ sao? Nay rời liềm riêng có người cắt cỏ, mà lìa thân tâm, các căn không riêng có tác giả. Nếu bảo tác giả tuy không phải là sở đắc của mắt, tai v.v... cũng có tác giả ắt thạch nữ hay có tạo tác, như thế tất cả các căn đều nên vô ngã. Nếu bảo mắt phải thấy vật mà mắt trái biết, nên biết riêng có kiến giả, việc ấy không đúng. Nay tay phải quen làm, tay trái không có thể làm, thế nên không riêng có tác giả. Nếu riêng có tác giả thì điều mà tay phải quen làm thì tay trái cũng nên làm được, mà thật không có thể (làm được), thế nên lại không có tác giả.

Lại nữa, có ngã là tác giả thì nói thấy người khác ăn trái cây, trong miệng nước miếng chảy ra, ấy là tướng ngã, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì niệm lực ấy không phải là sức của ngã, lại cũng tức là nhân duyên phá ngã. Người ở trong chỗ đông người thì hổ thẹn khi nước miếng chảy ra, mà nước miếng vẫn chảy, không được tự tại, thì nên biết là không có ngã.

Lại nữa, nếu có người mắc tội lỗi điên đảo đời trước là cha, đời nay làm con, cha con ấy ngã là một, nhưng thân có khác. Như từ một nhà đến một nhà, cha nên là cha, chẳng do vào nhà khác liền có khác. Nếu có ngã, hai ấy nên là một, như thế ắt có lỗi lớn. Nếu bảo vô ngã trong năm ấm tương tục cũng có lỗi ấy, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Năm ấm tuy tương tục, hoặc khi có dùng, hoặc khi không dùng,

như nước nho người giữ giới nên uống, rượu nho không nên uống, nếu biến làm rượu thuốc lại có thể uống được. Năm ấm tương tục cũng như thế, có dùng hay không dùng hoặc trước sau một ngã thì có lỗi như thế. Năm ấm tương tục không có lỗi như thế. Nhưng năm ấm hòa hợp nên giả danh là ngã, không có quyết định; như kèo, đòn tay hòa hợp mà có nhà, lìa kèo, đòn tay không riêng có nhà. Như thế năm ấm hòa hợp nên có ngã, nếu lìa năm ấm thật không riêng có ngã, thế nên ngã chỉ có giả danh, không có sự thật.

Trước ông nói lìa thọ riêng có thọ giả, do thọ phân biệt thọ giả là trời, là người, ấy đều không đúng, nên biết chỉ có thọ, không riêng có thọ giả. Nếu bảo lìa thọ riêng có ngã, việc ấy không đúng. Nếu lìa thọ có ngã, làm sao có thể được nói là tướng ngã? Nếu không tướng có thể nói thì lìa thọ không có ngã. Nếu bảo lìa thân không có ngã, chỉ thân là ngã, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Thân có tướng sanh diệt, ngã thì không phải vậy.

Lại nữa, làm sao cho thọ tức gọi là thọ giả? Nếu bảo lìa thọ có thọ giả, việc ấy cũng không đúng. Nếu chẳng thọ năm ấm mà có thọ giả thì nên lìa năm ấm riêng có thọ giả, căn mắt v.v... có thể được, mà thật không thể được. Thế nên ngã chẳng lìa thọ, chẳng tức là thọ, cũng chẳng phải không thọ, cũng lại chẳng phải không (không thọ). Đây là nghĩa quyết định, thế nên phải biết đời quá khứ có ngã, việc ấy không đúng. Vì cớ sao?

Ngã quá khứ không tạo,
Việc ấy ắt không đúng,
Ngã trong đời quá khứ,
Khác (đời) nay cũng không đúng.
Nếu bảo có khác thì
Lìa kia nên có nay.
Ngã ở đời quá khứ,
Mà nay ngã tự sanh,
Như thế ắt đoạn diệt,
Mất đi nghiệp quả báo.
Kia tạo mà đây thọ,
Có những lỗi như thế.
Trước không mà nay có,
Trong đây cũng có lỗi.
Ngã là pháp tạo tác,
Cũng là không có nhân.

Ngã trong đời quá khứ không tạo ngã đời nay, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Ngã trong đời quá khứ cùng ngã đời nay không khác. Nếu ngã đời nay với ngã đời quá khứ khác thì nên lìa ngã kia mà có ngã đời nay. Lại ngã trong đời quá khứ cũng nên ở trong đời quá khứ, còn thân này tự lại sanh, nếu vậy tức rơi vào bên đoạn, mất các nghiệp quả báo. Lại người kia làm tội mà người này thọ báo, có những lỗi vô lượng như thế. Lại ngã ấy nên trước không

mà nay có, ấy cũng có lỗi, ngã ắt là pháp tạo tác, cũng là không nhân mà sanh. Thế nên ngã đời quá khứ không tạo ngã đời nay, việc ấy không đúng.

Lại nữa:

Như trong đời quá khứ,
Chấp có ngã, không ngã,
Hoặc chung, hoặc không chung,
Việc ấy đều không đúng.

Như thế suy tìm tà kiến trong đời quá khứ có, không, cũng có cũng không, chẳng phải có chẳng phải không, những tà kiến ấy vì trước nói nhân duyên lỗi lầm, ấy đều không đúng.

Ngã trong đời vị lai,
Là tạo, là không tạo,
Những kiến chấp như thế,
Đều đồng đời quá khứ.

Ngã trong đời vị lai là tạo tác, là không tạo tác, như thế bốn câu, như lỗi trong đời quá khứ nên ở đây nói.

Lại nữa:

Nếu trời tức là người,
Ắt rơi vào bên thường,
Trời ắt là không sanh,
Vì pháp thường không sanh.

Nếu trời tức là người, ấy ắt là thường. Nếu trời không sanh trong người, làm sao gọi là người? Vì pháp thường không sanh, thế nên thường cũng không đúng.

Lại nữa:

Nếu trời khác với người,

Ấy tức là vô thường.

Nếu trời khác với người,

Ấy ắt không tương tục.

Nếu trời với người khác, ắt là vô thường, vô thường ắt bị lỗi đoạn diệt v.v... như lỗi trước nói. Nếu trời với người khác ắt không có tương tục. Nếu có tương tục không được nói khác.

Lại nữa:

Nếu nửa trời nửa người,

Ắt rơi vào hai bên,

Thường cùng với vô thường,

Việc ấy ắt không đúng.

Nếu chúng sanh nửa thân là trời nửa thân là người, nếu vậy ắt là thường, vô thường, nửa trời là thường, nửa người là vô thường, nhưng việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì lỗi một thân có hai tướng.

Lại nữa:

Nếu thường và vô thường,

Hai pháp ấy đều thành,

Như thế ắt nên thành,

Chẳng thường chẳng vô thường.

Nếu thường vô thường cả hai đều thành, rồi sau thành chẳng phải thường chẳng phải vô thường, vì cùng thường, vô thường trái nhau nên nay thật thường vô thường không thành. Thế nên chẳng phải thường chẳng phải vô thường cũng chẳng thành. Lại nữa, nay sanh tử vô thủy, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao?

Pháp nếu định có đến,

Và quyết định có đi,

Sanh tử ắt vô thủy,

Mà thật không việc này.

Nếu pháp quyết định có chỗ từ đâu đến, có chỗ từ đâu đi thì sanh tử ắt nên vô thủy. Pháp ấy dùng trí tuệ suy tìm không được có chỗ từ đâu đến, có chỗ từ đâu đi, thế nên sanh tử vô thủy, việc ấy không đúng.

Lại nữa:

Nay nếu không có thường,

Làm sao có vô thường,

Cũng thường cũng vô thường,

Chẳng thường chẳng vô thường?

Nếu vậy dùng trí tuệ suy tìm, không pháp có thể được thường thì cái gì sẽ có vô thường?

Vì nhân thường có vô thường. Nếu cả hai đều không, làm sao có cũng hữu thường cũng vô thường? Nếu không hữu thường vô thường, làm sao có chẳng phải hữu thường chẳng phải vô thường? Nhân cũng hữu thường cũng vô thường nên có chẳng phải hữu thường chẳng phải vô thường. Thế nên y chỉ đời quá khứ, bốn câu thường v.v... không thể được. Bốn câu hữu biên vô biên v.v... y chỉ đời vị lai, việc ấy không thể được, nay sẽ nói. Vì cớ sao?

Nếu thế gian hữu biên,
Làm sao có đời sau?
Nếu thế gian vô biên,
Làm sao có đời sau?

Nếu thế gian hữu biên không nên có đời sau, mà nay thật có đời sau, thế nên thế gian hữu biên không đúng. Nếu thế gian vô biên cũng không nên có đời sau, mà thật có đời sau, thế nên thế gian vô biên cũng không đúng.

Lại nữa, hai bên ấy không thể được. Vì cớ sao?

Năm ấm thường tương tục,
Ví như ngọn đèn cháy.
Do đó nên thế gian,
Không hữu biên, vô biên.

Từ năm ấm lại sanh năm ấm, năm ấm ấy thứ lớp tương tục như các duyên hòa hợp có ngọn đèn cháy.

Nếu các duyên không hết, ngọn đèn ắt chẳng tắt. Nếu hết thì tắt, thế nên không được nói thế gian hữu biên, vô biên.

Lại nữa:

Nếu năm ấm trước hoại,
Không nhân năm ấm ấy,
Lại sanh năm ấm sau,
Thế gian ắt hữu biên.
Nếu ấm trước không hoại,
Cũng chẳng nhân ấm ấy,
Mà sanh năm ấm sau,
Thế gian ắt vô biên.

Nếu năm ấm trước hoại, không nhân năm ấm ấy lại sanh năm ấm sau, như thế ắt thế gian hữu biên. Nếu năm ấm trước diệt rồi lại chẳng sanh năm ấm khác, ấy gọi là biên, biên gọi là thân rốt sau. Nếu năm ấm trước không hoại, chẳng nhân năm ấm ấy mà sanh năm ấm sau, thế gian ắt là vô biên, ấy ắt là thường mà thật không phải vậy. Thế nên thế gian vô biên, việc ấy không đúng. Thế gian có hai thứ: quốc độ thế gian, chúng sanh thế gian. Đây là chúng sanh thế gian.

Lại nữa, như trong Tứ bách quán nói:

Chân pháp và người nói,
Người nghe vì khó được,

Như thế ắt sanh tử,

Không hữu biên, vô biên.

Vì nhân duyên không được chân pháp, sanh tử qua lại không có ngằn mé. Hoặc khi được nghe chân pháp rồi đắc đạo thì không được nói vô biên.

Nay sẽ lại phá cũng hữu biên cũng vô biên:

Thế gian nửa hữu biên,

Thế gian nửa vô biên,

Ấy ắt cũng hữu biên

Cũng vô biên, không đúng.

Nếu thế gian phân nửa hữu biên phân nửa vô biên ắt nên là cũng hữu biên cũng vô biên. Nếu vậy ắt một pháp có hai tướng, việc ấy không đúng. Vì cớ sao?

Kia khi thọ năm ấm,

Làm sao một phần phá,

Một phần mà không phá?

Việc ấy ắt không đúng.

Thọ cũng lại như thế,

Làm sao một phần phá,

Một phần mà không phá?

Việc ấy ắt không đúng.

Thọ năm ấm làm sao một phần phá, một phần không phá? Việc ấy không được cũng thường

cũng vô thường. Thọ cũng như thế, làm sao một phần phá, một phần không phá vì có lỗi thường, vô thường hai tướng. Thế nên thế gian cũng hữu biên cũng vô biên, ấy ắt không đúng. Nay sẽ phá kiến chấp chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên:

Nếu cũng hữu vô biên,
Hai việc ấy được thành.
Chẳng hữu chẳng vô biên,
Ấy ắt cũng nên thành.

Trái với hữu biên nên có vô biên, như trái với dài có ngắn. Trái với có, không ắt có cũng có cũng không, trái với cũng có cũng không nên có chẳng phải có chẳng phải không. Nếu cũng hữu biên cũng vô biên quyết định thành thì nên có chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên. Vì cớ sao? Vì nhân đối đãi nhau. Trước đã phá cũng hữu biên cũng vô biên câu thứ ba, nay làm sao sẽ có chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên do vì không đối đãi nhau? Như thế suy tìm, y chỉ đời vị lai bốn kiến chấp hữu biên, vô biên v.v... đều không thể được.

Lại nữa:

Vì tất cả pháp Không,
Kiến chấp thế gian thường...
Chỗ nào và khi nào,
Ai khởi các chấp ấy?

Trước đã dùng pháp Thanh văn phá các kiến chấp, nay trong pháp Đại thừa này nói các pháp từ trước đến nay cứu cánh là tánh Không. Trong pháp tánh Không như thế không người, không pháp, không nên sanh tà kiến, chánh kiến. Xứ gọi là chỗ nơi, thời gọi là số ngày, tháng, năm, ai gọi là người, ấy gọi là thể các kiến chấp. Nếu có kiến chấp quyết định thường vô thường v.v... thì nên sẽ có người sanh ra kiến chấp này. Vì phá ngã nên không có người, sanh kiến chấp ấy nên có chỗ nơi, sắc pháp hiện thấy còn có thể phá huống là thời, phương. Nếu có các kiến chấp nên có quyết định thật, nếu quyết định thì không nên phá. Từ trước đến đây đã dùng các thứ nhân duyên để phá, thế nên phải biết kiến chấp không có cái thể quyết định, làm sao được sanh, như bài kệ nói chỗ nào, khi nào, ai khởi kiến chấp ấy.

Cù-đàm bậc Đại thánh,
Thương xót nói pháp ấy,
Đoạn tất cả kiến chấp,
Con nay cúi đầu lễ.

Tất cả kiến chấp lược nói thì có năm thứ kiến chấp, nói rộng thì có sáu mươi hai kiến chấp. Vì đoạn những kiến chấp ấy nên nói pháp. Đức Đại thánh chủ Cù-đàm là bậc trí tuệ vô lượng vô biên không thể nghĩ bàn, thế nên con cúi đầu đảnh lễ.

Giảng:

Phần tà kiến từ trước đến đây cũng đã phá, nhưng ngài Luận chủ lặp lại để phá chấp về ngã, hữu biên vô biên, thường vô thường v.v... để không còn sót một kiến chấp nào nữa, và thấy rõ được lý vô ngã.

Hỏi: Đã nghe pháp Đại thừa phá tà kiến, nay muốn nghe pháp Thanh văn phá tà kiến. Phần pháp Đại thừa phá tà kiến thì tôi thông rồi, còn pháp Thanh văn phá tà kiến cách nào xin ngài nói cho tôi rõ.

Đáp: Ngã ở đời quá khứ,

Là có, không, ấy không,

Kiến chấp thế gian thường...

Đều y đời quá khứ.

Nếu chấp ngã ở đời quá khứ là có, là không, cũng có cũng không, chẳng phải có chẳng phải không là thuộc thường kiến ở thế gian theo thời quá khứ.

Ngã ở đời vị lai,

Là tạo, là không tạo,

Các kiến chấp hữu biên...

Đều y đời vị lai.

Đây nói về chấp ngã của đời vị lai.

Nay ngã ở đời quá khứ là có, là không, là có không, là chẳng phải có chẳng phải không, tức gọi là các kiến chấp thường v.v... y theo đời quá khứ. Ngã ở đời vị lai là tạo tác, là không tạo tác, là tạo tác không tạo tác,

là chẳng phải tạo tác chẳng phải không tạo tác, ấy gọi là các tà kiến hữu biên, vô biên v.v... y nơi đời vị lai. Những tà kiến như thế vì nhân duyên gì mà gọi là tà kiến? Việc ấy nay sẽ nói. Nếu xác định đời quá khứ có ngã, không ngã, cũng có cũng không hay chẳng phải có chẳng phải không thì thuộc về thường kiến. Đến ngã đời vị lai là có tạo tác, không tạo tác... thuộc về kiến chấp hữu biên, vô biên. Đây là nêu lên đại khái, phần sau sẽ giải thích kỹ.

Đời quá khứ có ngã,
Việc ấy không thể được,
Ngã trong đời quá khứ,
Không tạo ngã hiện nay.

Nói đời quá khứ có ngã, việc ấy không thể được vì nếu ngã đời quá khứ thật có mới tạo thành ngã đời hiện tại, mà ngã đời quá khứ không tạo được ngã đời hiện tại nên không thật có.

Nếu bảo ngã tức là,
Mà thân có tướng khác.
Nếu sẽ lìa nơi thân,
Chỗ nào riêng có ngã?

Đây nói ngã tức là thân và ngã lìa thân.

Lìa thân không có ngã,
Việc ấy là đã thành.
Nếu bảo thân tức ngã,
Hoặc trọn không có ngã.

Bốn câu kệ này nói lìa thân thì không có ngã, vì cả hai riêng rẽ, không có liên hệ nhau. Còn nếu bảo thân tức là ngã thì trọn không có ngã vì thân vô thường nên ngã cũng là không.

Nhưng thân không là ngã,
Vì thân tướng sanh diệt,
Làm sao sẽ do thọ,
Mà tạo ra thọ giả?

Thọ tức là ngũ ấm thân thọ, thọ giả là ngã. Thân là vô thường sanh diệt, làm sao tạo ra ngã thường được? Vì theo chấp của Ấn Độ thời xưa là ngã còn mãi.

Nếu lìa thân có ngã,
Việc ấy ắt không đúng.
Không thọ mà có ngã,
Mà thật không thể được.

Có thân mới có cảm thọ, lìa thân thì không có cảm thọ, vậy làm sao có ngã?

Nay ngã chẳng lìa thọ,
Cũng chẳng tức là thọ,
Chẳng không thọ chẳng không (không thọ),
Đây tức nghĩa quyết định.

Giải thích:

Ngã ở đời quá khứ mà có thì việc ấy ắt không đúng. Vì cớ sao? Ngã trong đời trước không phải tức là ngã hiện nay,

vì có lỗi thường. Ngã đời trước là ngã đời nay, việc đó không được, vì nó đổi thay nên bị lỗi thường.

Nếu thường thì có vô lượng lỗi. Vì cớ sao? Như người do nhân duyên tu phước nên làm trời rồi sau làm người. Nếu ngã đời trước tức là ngã đời nay thì trời tức là người. Trời là trời, người là người, nếu trời tức là người thì có trời không có người, có người không có trời, đó là lỗi.

Lại người do nhân duyên tội nghiệp nên làm Chiên-đà-la, sau làm Bà-la-môn. Nếu ngã đời trước tức là ngã đời nay thì Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn. Ở Ấn Độ, Chiên-đà-la là dòng hạ tiện, Bà-la-môn là dòng sang quý. Người tạo tội làm Chiên-đà-la, hết tội có phước được làm Bà-la-môn, vậy Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn, việc đó không thể được.

Thí dụ như người Bà-la-môn ở nước Xá-vệ tên là Đề-đạt đến thành Vương Xá cũng tên Đề-đạt, không do đến thành Vương Xá nên đổi tên khác. Nghĩa là một người ở thành này đến thành khác vẫn cùng một tên chứ không thể ở thành này tên này, đến thành khác tên khác.

Nếu trước là trời, sau làm người thì trời tức là người, Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn, nhưng việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Trời không tức là người, Chiên-đà-la không tức là Bà-la-môn, vì có những lỗi thường như thế. Như vậy người nào là người nấy không thể tức là được, trời là trời, người là người, Bà-la-môn

là Bà-la-môn, Chiên-đà-la là Chiên-đà-la. Như trước có phước được sanh cõi trời, nay hết phước xuống làm người thì lúc đó không thấy trời, chỉ thấy người, làm sao nói tức là được? Do đó ngã đời quá khứ không thể tạo thành ngã đời nay.

Hoặc bảo ngã đời trước không làm ngã hiện nay, như người khi giặt y gọi là người giặt y, khi cắt cỏ gọi là người cắt cỏ, mà người giặt y cùng người cắt cỏ tuy không khác nhưng người giặt y không tức là người cắt cỏ. Như thế ngã thọ thân trời gọi là trời, ngã thọ thân người gọi là người, ngã không khác mà thân có khác, việc ấy không đúng. Như vậy cái này tức là cái kia không được, cái này khác cái kia cũng không được.

Vì cớ sao? Nếu tức là người thì không nên nói trời làm người. Nếu trời tức là người thì không nói trời làm người vì trời khác rồi làm ra người khác.

Nay người giặt y với người cắt cỏ là khác hay là chẳng khác? Nếu chẳng khác thì người giặt y nên tức là người cắt cỏ. Như thế đời trước trời tức là người, Chiên-đà-la tức là Bà-la-môn, ngã cũng có lỗi thường. Ngã đời trước và ngã đời nay là tức không được, mà khác cũng không được. Như một người khi cắt cỏ khi giặt áo, khi cắt cỏ gọi là người cắt cỏ, khi giặt áo gọi là người giặt áo, không thể nói người giặt áo là người cắt cỏ vì hành động trong mỗi hoàn cảnh khác nhau.

Nếu khác thì người giặt y tức không phải là người cắt cỏ, như thế trời chẳng làm người, ngã cũng vô thường.

Vô thường thì không có tướng ngã, thế nên không được nói tức là. Đây là phá nghĩa tức.

Hỏi: Ngã tức là nhưng vì nhân thọ mà phân biệt là trời, là người. Thọ gọi là thân năm ấm. Vì nhân duyên nghiệp nên phân biệt là trời, là người, là Chiên-đà-la, là Bà-la-môn, mà ngã thật không phải trời, không phải người, không phải Chiên-đà-la, không phải Bà-la-môn. Thế nên không có lỗi như thế. Ngã khi thọ thì khác nhau nhưng ngã chỉ là một không khác, mà không khác thì tức là. Hành động khác thì cảm thọ khác nhưng bản chất ở trong không khác, vậy tức là là đúng, không có lỗi.

Đáp: Việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Nếu thân làm trời, làm người, làm Chiên-đà-la, làm Bà-la-môn không phải là ngã thì lìa thân riêng có ngã. Nay tội phước, sanh tử qua lại đều là thân chứ không phải là ngã. Vì nhân duyên tội nên đọa vào ba đường ác. Vì nhân duyên phước nên sanh trong ba đường lành. Nếu khổ vui, giận mừng, buồn sợ v.v... đều là thân chẳng phải ngã thì dùng ngã làm gì? Như trị tội người thế tục không can dự đến người xuất gia. Vì nhân duyên tương tục của năm ấm, tội phước không mất nên có giải thoát. Nếu đều là thân không phải ngã thì dùng ngã làm gì? Thân này do nhân duyên tụ hội, rồi có cảm thọ khổ vui v.v... Dầu cho thân người, thân trời, thân Bà-la-môn, thân Chiên-đà-la..., thân có sai biệt nhưng ngã chỉ là một. Tất cả khổ vui đều từ thân mà có, vậy ngã dùng để làm gì?

Hỏi: Tội phước v.v... là y nơi ngã, ngã có hiểu biết, thân không hiểu biết. Biết đó nên là ngã. Nhân duyên

khởi nghiệp tội phước là pháp tạo tác thì phải biết nên có tác giả. Tác giả là ngã. Thân là sở dụng của ngã, cũng là chỗ ở của ngã. Thí dụ như ông chủ nhà dùng cỏ, nước, bùn, ngói v.v... xây nhà, tự vì thân nên tùy chỗ dùng xây nhà có tốt, xấu. Ngã cũng như thế, tùy sự tạo tác thiện ác v.v... mà được thân đẹp xấu. Trong lục đạo sanh tử đều do ngã tạo, thế nên thân tội phước đều thuộc ngã. Thí như cái nhà chỉ thuộc ông chủ, không thuộc người khác.

Đoạn trước nói tất cả thọ khổ, thọ vui, buồn thương giận ghét... là thuộc về thân thì ngã có để làm gì mà nói ngã đời trước, đời sau xuyên suốt? Đây cứu lại thân là vô tri mà ngã là hữu tri, bởi hữu tri nên mới tạo tội, tạo phước rồi thọ thân xấu, thân tốt. Như người chủ dùng phương tiện xây nhà thì nhà là chỗ ở của người chủ. Tạo nhà tốt, nhà xấu là quyền người chủ, không thuộc cái nhà; chúng ta cũng chấp tương tự như vậy. Quan niệm thông thường là ai cũng nghĩ mình đời trước và đời này hình như là một vì linh hồn đời trước và đời sau liên tục.

Đáp: Dụ ấy không đúng. Vì cớ sao? Ông chủ nhà có hình, có xúc chạm, có sức lực nên hay gìn giữ được nhà. Ngã ông nói không có hình, không có xúc chạm nên không có sức tạo tác, tự không sức tạo tác cũng không thể khiến cái khác tạo tác. Nếu thế gian có một pháp không hình, không xúc chạm mà hay có tạo tác thì ngã ắt có thể tin nhận, biết có tác giả, nhưng việc ấy không đúng. Ngã thí dụ như ông chủ nhà. Ông chủ nhà có hình tướng, có xúc chạm, có sức lực nên mới tạo được nhà,

còn ngã không hình tướng, không xúc chạm, làm sao tin được mà nói là có?

Nếu ngã là tác giả ắt người không nên tự tạo việc khổ. Nếu ngã là chủ tạo tác thì lẽ ra không nên tạo khổ cho mình. *Nếu là niệm giả có thể ưa việc vui không nên quên mất.* Tác giả là người làm, niệm giả là người nhớ nghĩ, mình làm, mình nghĩ đều không muốn mình khổ, đều thích việc vui, không nên quên.

Nếu ngã không tạo khổ mà khổ vẫn đến, thì tất cả cái khác đều cũng tự sanh, không phải ngã tạo. Ông nói ngã là chủ tạo khổ tạo vui nhưng có ai muốn khổ đâu mà sao vẫn khổ? Ngã luôn luôn muốn vui, không muốn khổ, vậy khổ vẫn đến là do ai tạo? Khổ tự đến không phải do ngã tạo.

Nếu kiến giả là ngã, mắt hay thấy sắc, mắt nên là ngã. Nếu mắt thấy mà không phải ngã thì trái với lời trước nói kiến giả là ngã. Ông nói kiến giả là ngã, vậy mắt hay thấy sắc là ngã thấy. Còn nếu mắt thấy sắc không phải là ngã thì trái với trước ông nói cái thấy (kiến giả) là ngã.

Nếu kiến giả là ngã, ngã ắt không nên nghe tiếng các trần được, v.v... Vì cớ sao? Mắt là kiến giả thì không thể nghe tiếng các trần được, v.v... thế nên ngã là kiến giả, việc ấy không đúng. Nếu chấp mắt thấy là ngã, ngã là một đang ở mắt thì tai đâu có nghe được, mũi đâu có ngửi được vì ngã thuộc mắt rồi. Nếu tai vẫn nghe, mũi vẫn ngửi thì có nhiều ngã sao? Như vậy ngã là cái thấy thì không đúng.

Nếu bảo như người cắt cỏ dùng liềm cắt cỏ, ngã cũng như thế, dùng tay v.v... hay có tạo tác, dụ ấy không đúng. Vì cớ sao? Nay rời liềm riêng có người cắt cỏ, mà lìa thân tâm, các căn không riêng có tác giả. Nếu ngã dùng tay chân để làm thì rời tay chân có ngã không? Người cắt cỏ và liềm thì lìa được. Như vậy không thể nói ngã ở trong sử dụng tay chân giống như người cắt cỏ sử dụng liềm.

Nếu bảo tác giả tuy không phải là sở đắc của mắt, tai v.v... cũng có tác giả ắt thạch nữ hay có tạo tác. Thạch nữ không bao giờ sanh con, mà nói thạch nữ tạo tác là chuyện nói rỗng như nói lông rùa sừng thỏ. *Như thế tất cả các căn đều nên vô ngã.* Căn nào cũng tự hoạt động, không có ngã trong đó.

Nếu bảo mắt phải thấy vật mà mắt trái biết, nên biết riêng có kiến giả, mắt này thấy mắt kia cũng biết, như vậy có người ở trong để dung hòa hai mắt, *việc ấy không đúng.*

Nay tay phải quen làm, tay trái không có thể làm, thế nên không riêng có tác giả. Nếu riêng có tác giả thì điều mà tay phải quen làm thì tay trái cũng nên làm được, mà thật không có thể (làm được), thế nên lại không có tác giả. Thí dụ chúng ta quen cầm đũa tay phải, nếu tay phải bệnh thì tay trái không cầm được. Nếu có ngã thì mắt kia tuy không nhìn mà mắt này thấy thì mắt kia cũng thấy nhờ có ông chủ ở trong điều khiển, vậy tay này làm thì tay kia cũng phải biết vì có ông chủ ở trong điều khiển. Nhưng tại sao tay này quen làm, tay kia không làm được? Vậy thì không có ông chủ ở trong.

Lại nữa, có ngã là tác giả thì nói thấy người khác ăn trái cây chua như me..., *trong miệng nước miếng chảy ra, ấy là tướng ngã,* mắt thấy, nước miếng chảy, đó là có ngã ở trong, *việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì niệm lực ấy không phải là sức của ngã,* niệm lực làm chảy nước miếng, không phải là tướng của ngã, *lại cũng tức là nhân duyên phá ngã. Người ở trong chỗ đông người thì hổ thẹn khi nước miếng chảy ra, mà nước miếng vẫn chảy, không được tự tại,* nếu có ngã thì ngã xấu hổ kìm không cho nước miếng chảy mà nước miếng vẫn chảy, *thì nên biết là không có ngã.*

Lại nữa, nếu có người mắc tội lỗi điên đảo đời trước là cha, đời nay làm con. Do tội lỗi điên đảo nên đời trước là cha đời này làm con. Đạo Phật hay răn người lớn tuổi đừng thương luyến con cháu quá độ, đến khi ra đi, đi không được, trở lại sanh trong nhà đó làm con, làm cháu.

Cha con ấy ngã là một, nhưng thân có khác. Như từ một nhà đến một nhà, cha nên là cha, chẳng do vào nhà khác liền có khác. Nếu có tội điên đảo thì cha trở lại làm con, cha tức là con, nhưng không thể gọi con là cha được. Nếu nói đời trước đời sau liên hệ là một như từ nhà này đến nhà kia thì cha vẫn là cha, không do vào nhà khác mà thành người khác, vậy con không thể khác cha.

Nếu có ngã, hai ấy nên là một. Nếu có ngã nhất định thì hai thân đời trước, đời sau là một, *như thế ắt có lỗi lớn.*

Nếu bảo vô ngã trong năm ấm tương tục cũng có lỗi ấy, việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Năm ấm tuy tương tục, hoặc khi có dùng, hoặc khi không dùng, như nước nho người giữ giới nên uống, rượu nho không nên uống, nếu biến làm rượu thuốc lại có thể uống được. Năm ấm tương tục cũng như thế, có dùng hay không dùng hoặc trước sau một ngã thì có lỗi như thế. Năm ấm tương tục không có lỗi như thế.

Người ta có thể hiểu lầm nếu ngã đời trước ngã đời sau là một thì cha tức là con, con tức là cha, như thế bị lỗi đời trước là cha, đời sau làm con không thể là một được. Như vậy lý vô ngã có tương tục có bị lỗi như thế không? Đây giải thích lý vô ngã tuy có tương tục mà không có lỗi giống như vậy. Tại sao? Vì có sự thay đổi chứ không phải đời trước đời sau là một. Như nước nho người giữ giới uống được, nhưng khi làm thành rượu nho thì không được uống, trái lại khi chế ra thuốc để trị bệnh thì uống được. Như vậy có sự biến đổi, không cố định trước sau là một thì không có lỗi.

Nhưng năm ấm hòa hợp nên giả danh là ngã, không có quyết định; như kèo, đòn tay hòa hợp mà có nhà, lìa kèo, đòn tay không riêng có nhà. Như thế năm ấm hòa hợp nên có ngã, nếu lìa năm ấm thật không riêng có ngã, thế nên ngã chỉ có giả danh, không có sự thật. Như vậy thuyết vô ngã có tương tục thì ngã là giả danh, không cố định thật như ông chấp có thật ngã trước sau là một.

Trước ông nói lìa thọ riêng có thọ giả, do thọ phân biệt thọ giả là trời, là người, hay đây là đẹp, đây là xấu

thì tính chất phân biệt đó thuộc về thọ giả, thọ giả đó là ngã, *ấy đều không đúng, nên biết chỉ có thọ, không riêng có thọ giả.* Chỉ có thọ của sáu căn, không riêng có thọ giả.

Nếu bảo lìa thọ riêng có ngã tức là thọ giả, *việc ấy không đúng. Nếu lìa thọ có ngã, làm sao có thể được nói là tướng ngã?* Ngã là cái biết, nhưng lìa thọ ra thì sáu căn nào tiếp xúc sáu trần mà có các cảm thọ khổ vui v.v...? Vậy là không có tướng ngã.

Nếu không tướng có thể nói thì lìa thọ không có ngã. Nếu bảo lìa thân không có ngã, chỉ thân là ngã, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao? Thân có tướng sanh diệt, ngã thì không phải vậy. Ông nói ngã thường còn, đời này đời sau tiếp tục luôn, mà thân thì sanh diệt, tan hoại, vậy thân không phải ngã.

Lại nữa, làm sao cho thọ tức gọi là thọ giả? Nếu bảo lìa thọ có thọ giả, việc ấy cũng không đúng. Nếu chẳng thọ năm ấm mà có thọ giả thì nên lìa năm ấm riêng có thọ giả. Thường nói thọ là thọ của năm ấm, nếu lìa năm ấm thì không có thọ. Nay nói lìa năm ấm có thọ giả, điều đó không đúng. *Căn mắt v.v... có thể được, mà thật không thể được.*

Thế nên ngã chẳng lìa thọ, chẳng tức là thọ, cũng chẳng phải không thọ, cũng lại chẳng phải không (không thọ). Đây là nghĩa quyết định, thế nên phải biết đời quá khứ có ngã, việc ấy không đúng. Nếu ông nói rời thọ của năm ấm riêng có ngã, vậy mỗi căn đều có thọ giả,

nhưng rời thọ của năm ấm không có ngã riêng, làm sao nói sáu căn có thọ giả được? Như vậy là phá được đời trước và đời sau, tức không được mà lìa cũng không được.

Tôi nhắc lại, chúng ta quen nói mình đời này, đời trước và đời sau là một, vậy là chấp ngã thường. Nếu đời trước vô phước sanh ở địa ngục, đời này hết tội được làm người, đời này biết làm phước, đời sau được sanh cõi trời. Người địa ngục bị hành phạt, người cõi người được thong thả hơn, người cõi trời hưởng đầy đủ dục lạc thì làm sao là một được? Cho nên nếu nói ngã là một thì không được, mà lìa thân này có ngã cũng không được. Trong đạo Phật, lý vô ngã là không có ngã từ thủy chí chung là một đó, nhưng có giả ngã trong mỗi giai đoạn, nên nói là giả danh. Giả ngã liên hệ tương tục từ trước đến sau nhưng không phải là một. Nếu nói tôi là giả danh của thân tứ đại duyên hợp thì không có lỗi, còn nói tôi là ngã thật muôn đời thì có lỗi. Như vậy vô ngã không phải là không có gì, vô ngã mà vẫn có sự liên tục từ đời này đến đời kia.

Vì cớ sao?

Ngã quá khứ không tạo,
Việc ấy ắt không đúng,
Ngã trong đời quá khứ,
Khác (đời) nay cũng không đúng.

Ngã đời quá khứ không tạo ngã đời nay và ngã đời quá khứ khác với ngã đời nay, cả hai trường hợp đều không đúng.

Nếu bảo có khác thì
Lìa kia nên có nay.
Ngã ở đời quá khứ,
Mà nay ngã tự sanh.

Nếu nói khác thì ngã đời quá khứ là ngã đời quá khứ, ngã đời nay là ngã đời nay, không có liên hệ, ngã đời nay tự sanh.

Như thế ắt đoạn diệt,
Mất đi nghiệp quả báo.
Kia tạo mà đây thọ,
Có những lỗi như thế.
Trước không mà nay có,
Trong đây cũng có lỗi.
Ngã là pháp tạo tác,
Cũng là không có nhân.

Cha mẹ sanh thân chứ không sanh ngã (linh hồn), như vậy là ngầm tưởng ngã đời trước đời sau là một, không do ai tạo ra. Nếu ngã đời trước khác, đời nay khác thì ngã đời nay ai tạo ra? Mà tạo ra thì vô thường, cũng không có nhân đời trước nên có đời nay.

Ngã trong đời quá khứ không tạo ngã đời nay, việc ấy không đúng. Đoạn trước nói ngã đời trước và đời sau là một không đúng. Đây nói ngã đời trước và đời nay không liên hệ cũng không đúng, vì đời trước làm tội thì đời nay chịu khổ, nếu không liên hệ thì người này

làm người kia chịu sao? Như vậy thì có liên hệ chứ không phải không.

Vì cớ sao? Ngã trong đời quá khứ cùng ngã đời nay không khác. Nếu ngã đời nay với ngã đời quá khứ khác thì nên lìa ngã kia mà có ngã đời nay. Lại ngã trong đời quá khứ cũng nên ở trong đời quá khứ, còn thân này tự lại sanh, nếu vậy tức rơi vào bên đoạn, tức là chết rồi là hết, đời trước không liên hệ đời này, đời này không liên hệ đời sau, *mất các nghiệp quả báo.*

Lại người kia làm tội mà người này thọ báo, người đời trước làm tội, người đời sau thọ quả báo, hai người không liên hệ mà người kia làm người này chịu, vậy nói đời trước và đời sau không liên hệ là không được, *có những lỗi vô lượng như thế.*

Lại ngã ấy nên trước không mà nay có, ấy cũng có lỗi, ngã ắt là pháp tạo tác, cũng là không nhân mà sanh. Thế nên ngã đời quá khứ không tạo ngã đời nay, việc ấy không đúng. Nghe bác ngã đời quá khứ không phải ngã đời nay nên tưởng đời quá khứ và đời nay không liên hệ, nếu hiểu nghĩa không liên hệ cũng sai.

Lại nữa:

Như trong đời quá khứ,
Chấp có ngã, không ngã,
Hoặc chung, hoặc không chung,
Việc ấy đều không đúng.

Như thế suy tìm tà kiến trong đời quá khứ có, không, cũng có cũng không, chẳng phải có chẳng phải không,

những tà kiến ấy vì trước nói nhân duyên lỗi lầm, ấy đều không đúng. Trong đời trước ngã là có, là không, cũng có cũng không, chẳng phải có chẳng phải không, những tà kiến đó trước đã dùng nhân duyên để phá, những việc đó đều không đúng.

Ngã trong đời vị lai,
Là tạo, là không tạo,
Những kiến chấp như thế,
Đều đồng đời quá khứ.

Ngã trong đời vị lai là tạo tác, là không tạo tác, như thế bốn câu, như lỗi trong đời quá khứ nên ở đây nói. Chúng ta biết đời trước và đời này không phải một, không phải khác, đời này và đời sau cũng như vậy, hiểu đời trước thì hiểu được đời sau, nên đây không cần giải thích nữa. Vì vậy mà nói bốn câu như thế như những lỗi lầm đời quá khứ.

Lại nữa:

Nếu trời tức là người,
Ắt rơi vào bên thường,
Trời ắt là không sanh,
Vì pháp thường không sanh.

Nếu trời tức là người, ấy ắt là thường. Nếu trời không sanh trong người, làm sao gọi là người? Vì pháp thường không sanh, thế nên thường cũng không đúng. Nói trời tức là người, đó là thuộc chấp thường,

trời vẫn còn là trời không sanh người, làm sao nói trời tức là người được? Vậy nghĩa đó không đúng.

Lại nữa:

Nếu trời khác với người,
Ấy tức là vô thường.
Nếu trời khác với người,
Ấy ắt không tương tục.

Nếu trời với người khác, ắt là vô thường, vô thường ắt bị lỗi đoạn diệt v.v... như lỗi trước nói. Nếu trời với người khác ắt không có tương tục. Nếu có tương tục không được nói khác. Nếu trời khác, người khác thì không có liên hệ mà đây tương tục tức là liên hệ, liên hệ thì không thể nói khác.

Lại nữa:

Nếu nửa trời nửa người,
Ắt rơi vào hai bên,
Thường cùng với vô thường,
Việc ấy ắt không đúng.

Nếu chúng sanh nửa thân là trời nửa thân là người, nếu vậy ắt là thường, vô thường, nửa trời là thường, nửa người là vô thường, nhưng việc ấy không đúng. Vì cớ sao? Vì lỗi một thân có hai tướng. Trời tức là người thì phân nửa là trời phân nửa là người. Như vậy là hai bên, hai bên là phân nửa thường phân nửa vô thường, nên không đúng.

Lại nữa:

Nếu thường và vô thường,
Hai pháp ấy đều thành,
Như thế ắt nên thành,
Chẳng thường chẳng vô thường.

Nếu thường vô thường cả hai đều thành, rồi sau thành chẳng phải thường chẳng phải vô thường, vì cùng thường, vô thường trái nhau nên nay thật thường vô thường không thành. Thế nên chẳng phải thường chẳng phải vô thường cũng chẳng thành.

Lại nữa, nay sanh tử vô thủy, ấy cũng không đúng. Vì cớ sao?

Pháp nếu định có đến,
Và quyết định có đi,
Sanh tử ắt vô thủy,
Mà thật không việc này.

Nếu pháp quyết định có chỗ từ đâu đến, có chỗ từ đâu đi thì sanh tử ắt nên vô thủy. Pháp ấy dùng trí tuệ suy tìm không được có chỗ từ đâu đến, có chỗ từ đâu đi, thế nên sanh tử vô thủy, việc ấy không đúng. Có đến có đi là từ xa xưa nào đến không biết nên nói là vô thủy, rồi đi mãi không biết tới đâu nên nói là vô chung. Vô thủy vô chung là có mà không biết từ đâu, rồi đi về đâu. Trên lý này không có một pháp thật, làm sao có đến có đi? Đến đi không có, làm sao nói sanh tử vô thủy?

Lại nữa:

Nay nếu không có thường,
Làm sao có vô thường,
Cũng thường cũng vô thường,
Chẳng thường chẳng vô thường?

Nếu vậy dùng trí tuệ suy tìm, không pháp có thể được thường thì cái gì sẽ có vô thường? Có thường mới nói có vô thường vì hai pháp đối đãi nhau.

Vì nhân thường có vô thường. Nếu cả hai đều không, làm sao có cũng hữu thường cũng vô thường? Nếu không hữu thường vô thường, làm sao có chẳng phải hữu thường chẳng phải vô thường? Nhân cũng hữu thường cũng vô thường nên có chẳng phải hữu thường chẳng phải vô thường. Thế nên y chỉ đời quá khứ, bốn câu thường v.v... không thể được. Bốn câu hữu biên vô biên v.v... y chỉ đời vị lai, việc ấy không thể được, nay sẽ nói. Vì cớ sao?

Nếu thế gian hữu biên,
Làm sao có đời sau?
Nếu thế gian vô biên,
Làm sao có đời sau?

Thế gian là chỉ cho thân năm ấm. Hữu biên là có chừng hạn, nếu thân năm ấm hữu biên, làm sao có đời sau? Vô biên là không có ngằn mé lấy đâu làm giới hạn mà có đời trước, đời sau? Như vậy hữu biên không được, vô biên cũng không được.

Nếu thế gian hữu biên không nên có đời sau, mà nay thật có đời sau, thế nên thế gian hữu biên không đúng. Nếu thế gian vô biên cũng không nên có đời sau, mà thật có đời sau, thế nên thế gian vô biên cũng không đúng.

Lại nữa, hai bên ấy không thể được. Vì cớ sao?

Năm ấm thường tương tục,
Ví như ngọn đèn cháy.
Do đó nên thế gian,
Không hữu biên, vô biên.

Đây nói sự tương tục không dứt nên không có giới hạn hữu biên, vô biên.

Từ năm ấm lại sanh năm ấm, năm ấm ấy thứ lớp tương tục như các duyên hòa hợp có ngọn đèn cháy. Nếu các duyên không hết, ngọn đèn ắt chẳng tắt. Nếu hết thì tắt, thế nên không được nói thế gian hữu biên, vô biên. Năm ấm là một dòng tương tục tùy theo duyên. Nếu còn tạo duyên, tạo nghiệp thì giống như ngọn đèn còn dầu tiếp tục cháy. Nếu không còn tạo nghiệp để có đời sau thì ngang đó nó tắt. Nếu tạo nghiệp hoài thì cứ đi mãi, làm sao nói hữu biên? Nếu dừng nghiệp thì dứt, làm sao nói vô biên? Thế nên cả hai đều không được.

Lại nữa:

Nếu năm ấm trước hoại,
Không nhân năm ấm ấy,

Lại sanh năm ấm sau,
Thế gian ắt hữu biên.
Nếu ấm trước không hoại,
Cũng chẳng nhân ấm ấy,
Mà sanh năm ấm sau,
Thế gian ắt vô biên.

Năm ấm này dứt rồi mà không nhân đó sanh năm ấm khác thì gọi là hữu biên. Năm ấm này không hoại mà không nhân đó có năm ấm sau thì gọi là vô biên.

Nếu năm ấm trước hoại, không nhân năm ấm ấy lại sanh năm ấm sau, như thế ắt thế gian hữu biên. Nếu năm ấm trước diệt rồi lại chẳng sanh năm ấm khác, ấy gọi là biên, biên gọi là thân rốt sau. Nếu năm ấm trước không hoại, chẳng nhân năm ấm ấy mà sanh năm ấm sau, thế gian ắt là vô biên, ấy ắt là thường mà thật không phải vậy. Thế nên thế gian vô biên, việc ấy không đúng. Thế gian có hai thứ: quốc độ thế gian, chúng sanh thế gian. Quốc độ thế gian cũng gọi là khí thế gian, chúng sanh thế gian gọi là hữu tình thế gian. *Đây là chúng sanh thế gian.*

Lại nữa, như trong Tứ bách quán nói:

Chân pháp và người nói,
Người nghe vì khó được,
Như thế ắt sanh tử,
Không hữu biên, vô biên.

Tứ bách quán là bốn trăm cách quán, dẫn trong luận nào không rõ. Pháp chân thật như pháp tứ đế, người nói người nghe nếu không ai thâm nhập được thì dòng sanh tử không có hữu biên, không có vô biên.

Vì nhân duyên không được chân pháp, sanh tử qua lại không có ngằn mé. Hoặc khi được nghe chân pháp rồi đắc đạo thì không được nói vô biên. Nếu không thâm nhập chân pháp thì không có hữu biên, còn nếu nghe pháp đắc đạo thì không có vô biên.

Nay sẽ lại phá cũng hữu biên cũng vô biên:

Thế gian nửa hữu biên,
Thế gian nửa vô biên,
Ấy ắt cũng hữu biên
Cũng vô biên, không đúng.

Nếu thế gian phân nửa hữu biên phân nửa vô biên ắt nên là cũng hữu biên cũng vô biên. Nếu vậy ắt một pháp có hai tướng, việc ấy không đúng. Vì cớ sao?

Kia khi thọ năm ấm,
Làm sao một phần phá,
Một phần mà không phá?
Việc ấy ắt không đúng.

Một phần phá là hữu biên, một phần không phá là vô biên.

Thọ cũng lại như thế,
Làm sao một phần phá,

Một phần mà không phá?

Việc ấy ắt không đúng.

Thọ năm ấm làm sao một phần phá, một phần không phá? Việc ấy không được cũng thường cũng vô thường. Hữu biên là vô thường, vô biên là thường.

Thọ cũng như thế, làm sao một phần phá, một phần không phá vì có lỗi thường, vô thường hai tướng trái nhau.

Thế nên thế gian cũng hữu biên cũng vô biên, ấy ắt không đúng. Nay sẽ phá kiến chấp chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên:

Nếu cũng hữu vô biên,

Hai việc ấy được thành.

Chẳng hữu chẳng vô biên,

Ấy ắt cũng nên thành.

Trái với hữu biên nên có vô biên, như trái với dài có ngắn. Trái với có, không ắt có cũng có cũng không, trái với cũng có cũng không nên có chẳng phải có chẳng phải không. Nếu cũng hữu biên cũng vô biên quyết định thành thì nên có chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên. Vì cớ sao? Vì nhân đối đãi nhau. Trước đã phá cũng hữu biên cũng vô biên câu thứ ba, nay làm sao sẽ có chẳng phải hữu biên chẳng phải vô biên do vì không đối đãi nhau? Như thế suy tìm, y chỉ đời vị lai bốn kiến chấp hữu biên vô biên v.v... đều không thể được.

Lại nữa:

Vì tất cả pháp Không,
Kiến chấp thế gian thường...
Chỗ nào và khi nào,
Ai khởi các chấp ấy?

Trước đã dùng pháp Thanh văn phá các kiến chấp, nay trong pháp Đại thừa này nói các pháp từ trước đến nay cứu cánh là tánh Không. Trong pháp tánh Không như thế không người, không pháp, không nên sanh tà kiến, chánh kiến. Xứ gọi là chỗ nơi, thời gọi là số ngày, tháng, năm, ai gọi là người, ấy gọi là thể các kiến chấp. Nếu có kiến chấp quyết định thường vô thường v.v... thì nên sẽ có người sanh ra kiến chấp này. Vì phá ngã nên không có người, sanh kiến chấp ấy nên có chỗ nơi, sắc pháp hiện thấy còn có thể phá huống là thời, phương, tức là sáu kiến chấp của Thắng luận sư. *Nếu có các kiến chấp nên có quyết định thật, nếu quyết định thì không nên phá. Từ trước đến đây đã dùng các thứ nhân duyên để phá, thế nên phải biết kiến chấp không có cái thể quyết định, làm sao được sanh, như bài kệ nói chỗ nào, khi nào, ai khởi kiến chấp ấy.*

Đoạn này chủ yếu nói tất cả pháp Không thì không có ngã thật, không có chỗ nơi thật, không có thời gian thật. Cả ba đều không thật thì chỗ nào, thời gian nào, người nào mà khởi chấp? Vậy kiến chấp không thể được.

Cù-đàm bậc Đại thánh,
Thương xót nói pháp ấy,
Đoạn tất cả kiến chấp,
Con nay cúi đầu lễ.

Làm luận đến cuối thì có bài tụng đảnh lễ Phật.

Tất cả kiến chấp lược nói thì có năm thứ kiến chấp, nói rộng thì có sáu mươi hai kiến chấp. Vì đoạn những kiến chấp ấy nên nói pháp. Đức Đại thánh chủ Cù-đàm là bậc trí tuệ vô lượng vô biên không thể nghĩ bàn, thế nên con cúi đầu đảnh lễ.

Bài này cho chúng ta thấy các chấp thông thường của con người. Theo giáo lý đạo Phật, nhất là giáo lý Tiểu thừa thì các pháp và con người là vô ngã. Ở Ấn Độ chấp thần ngã, ở Việt Nam chấp linh hồn. Linh hồn và thần ngã khác nhau nhưng kiến chấp tương tự. Xưa nay ông bà mình hay nói mình có linh hồn. Đời trước là A bây giờ sanh là B thì A, B hai đời khác nhau mà linh hồn là một. B chết sanh thành C, B và C khác nhau nhưng linh hồn cũng là một. Như vậy chỉ có một linh hồn từ thủy chí chung, xuyên suốt bao nhiêu đời bao nhiêu kiếp dầu xuống địa ngục, lên thiên đường, ở cõi người, hay cõi nào khác. Linh hồn là một đó, trong đạo Phật nói theo danh từ Ấn Độ là ngã. Đời trước có phước làm trời, đời sau thiếu phước làm người, trước và sau khác nhau, không phải là một. Một không thể được, nhưng nói không phải một, không có xuyên suốt thì mỗi đời riêng, không liên hệ nhau, vậy người đời trước tạo tội,

người đời này đâu có chịu. Đời trước và đời sau không liên hệ là lối chấp đoạn, còn nếu là một là lối chấp thường. Hai lối chấp đều nguy hiểm như nhau.

Thế nên đây mới đưa chánh lý của Phật giáo Nguyên thủy là không phải thường cũng không phải đoạn, mà là một dòng liên tục nhưng đổi thay. Đời trước liên hệ đến đời này, đời này liên hệ đến đời sau mà đời trước khác, đời này khác, đời sau cũng khác. Như vậy thì quá khứ, hiện tại, vị lai liên hệ chằng chịt, thân này làm ác, thân sau có thể phải khổ, phải chịu quả báo của thân này. Mỗi thân sanh ra ở mỗi cõi có những nghiệp thức riêng biệt, thân cõi trời thấy biết theo cõi trời, thân cõi người thấy biết theo cõi người. Không thể là một nhưng có liên hệ. Như vậy lý vô ngã của đạo Phật là các đời liên hệ mà không có người chủ duy nhất là ngã, là linh hồn; nó biến đổi luôn mà không mất. Vậy phải hiểu cho kỹ vô ngã không phải là không ngơ, mỗi đời có một tên là trời, là người..., tên trời, người đó tạm gọi là ngã, đó chỉ là giả danh không có thật, chấp thủy chung là một thì không được.

Phần cuối phẩm này Luận chủ nói tất cả pháp là tánh Không. Tánh Không thì có gì là người, là chỗ nơi, là thời gian? Cả ba đều không thật thì căn cứ vào đâu mà chấp?

Kết thúc lại, chúng ta thấy trọng tâm của bộ Trung Quán là bát Bất ở đầu quyển. Một là Bất sanh, hai là Bất diệt, ba là Bất thường, bốn là Bất đoạn, năm là Bất nhất, sáu là Bất dị, bảy là Bất khứ, tám là Bất lai.

Tám Bất này đại diện cho tất cả chấp của chúng ta. Sanh diệt, thường đoạn, nhất dị, khứ lai, bốn đôi đó đều nằm trong đối đãi. Phàm những gì đối đãi đều không cố định, không chủ thể, là tánh Không. Không chủ thể nên không thể nói cố định, thành ra tất cả đối đãi đều không thật thì chúng ta y cứ vào đâu mà chấp? Đối đãi là hai bên: có không, phải quấy, trắng đen v.v... Có hai bên là có đối địch, là điên đảo, là gốc của tranh đấu, tạo nghiệp đưa tới khổ đau, luân hồi sanh tử. Nay biết tất cả không thật thì không chấp. *Không chấp thì không thọ, không thọ thì nội tâm tịch diệt, nội tâm tịch diệt là Niết-bàn.* Trọng tâm tu là chỗ đó.